

مهرجان القراءة للجميع

الأعمال
الفكرية



رواد الفلسفة الحديثة

ريتشارد شاختر
ترجمة: د. أحمد حمدي محمود



الهيئة
المصرية
العامة
للكتاب

رواد الفلسفة الحديثة

رواد الفلسفة الحديثة

تأليف: ريتشارد شاخ

ترجمة: د. أحمد حمدي محمود



مهرجان القراءة للجميع ٩٧

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(الأعمال الفكرية)

الجهات المشتركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الإدارة المحلية

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ: هيئة الكتاب

رواد الفلسفة الحديثة

تأليف: ريتشارد شاخ

ترجمة: د. أحمد حمدي محمود

الغلاف:

الإشراف الفني

للغنان محمود الهندي

المشرف العام

د. سمير سرحان



مقدمة

وهكذا تمضى مسيرة مكتبة الأسرة لتقدم فى عامها الرابع تسع سلاسل جديدة تضم روائع الفكر والإبداع من عيون كتب الآداب والفنون والفكر فى مختلف فروع المعرفة الإنسانية، تروى تعطش الجماهير للثقافة الجادة والرفيعة، وتنضم إلى مجموعة العناوين التى صدرت خلال الأعوام الثلاث الماضية لتغطى مساحة عريضة من بحور المعرفة الإنسانية، ولتقطع بأن مصر غنية بتراثها الأدبى والفكرى والإبداعى والعلمى، وإن مصر على مر التاريخ هى بلاد الحكمة والمعرفة والفن والحضارة .. عبقرية فى المكان وعبقرية الإبداع فى كل زمان.

سوزان مبارك

على سبيل التقديم...

مكتبة الأسرة ٩٧ رسالة إلى شباب مصر
الواعد تقدم صفحات متألفة من متعة الإبداع
ونور المعرفة مصدر القوة في عالم اليوم..
صفحات تكشف عن ماضينا العريق وحاضرنا
الواعد وتستشرف مستقبلنا المشرق.
د. سمير سرحان

مقدمة

لقد برز سبعة فلاسفة من بين جميع أقرانهم فيما أصبح يعرف بالحقبة الحديثة من تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر) .
 انهم ديكارت واسسينوزا ولايبنتز ولوك وبركلى وهيوم وكانط . وتمثل افكارهم صميم الفلسفة الكلاسيكية الحديثة ، وتيارها الأساسى . ومهما ظهر من جوانب هامة وشائعة ، ومن اختلاف عند الفلاسفة اللاحقين على جانبى بحر المناش ، فان أحدا لا يستحق أن يوصف بأنه مثقف فلسفيا اذا اقتصر على التعرف على فلسفة اللاحقين ، ولم يقم بدراسة فاحصة دقيقة لمن سبقوهم من عظماء الفلاسفة . وهكذا يمثل الامام بأعمالهم - من الناحية العملية - أحد الأركان التى تتركز عليها دراسة الفلسفة فى كل معهد من المعاهد الفلسفية فى الغرب ، حتى وان بدا وصف هؤلاء الفلاسفة تقليديا بأنهم «فلاسفة محدثون» من المفارقات فى نظر كل جيل من الأجيال المتلاحقة، وحتى اذا استمرت الاسهامات المستحدثة تحدث تحولات فى الفكر الفلسفى وجوهره فى الكثير من مختلف المجالات . وسيصبح هذا الوصف بغير شك مادامت الفلسفة - كما نعرفها - ينظر اليها كركن من أركان الحياة الثقافية والفكرية . وقد ظهرت الفلسفة قبل ظهور ديكارت بألفى سنة ، ومازالَت تتابع مسيرتها زهاء مائتى سنة بعد كانط . بيد أن هؤلاء الفلاسفة السبعة قد أحدثوا أثرا عميقا للغاية على مسار الفلسفة بحيث غدا من المستحيل تصور وجود الأشكال المتنوعة من البحث التى تمثل مجتمعة الفكر الفلسفى حاليا - وأيضا مختلف القضايا التى يدور الجدل حولها والمواقف التى يتخذها الفلاسفة المعاصرون من شتى النحل - بغير رجوع الى ما أسهم به هؤلاء الفلاسفة السبعة .

على أننا إذا سلّمنا بالزعم السائد على نطاق واسع (والذي يعد في حالات كثيرة بعيدا عن الصواب) بأن آخر كلمة تقال في أى دراسات عرفانية يحتمل أن تكون الأفضل والأكثر استحقاقا للانتباه ، فإنه لن يبدو على الإطلاق منافيا للعقل أقدام أحد الناس على التعجب في هذا المقام ، وإذا سمعناه يقول : « لماذا نقرأ هؤلاء الفلاسفة (من ديكارت الى كانط) والذين لا يرجع وصفهم بالمحدثين - الى حد كبير - الى أكثر من عرف اصطلاحنا عليه ؟ فعلينا أن لاننسى أن القضايا التي يناقشونها قد تناولها عدد كبير من الفلاسفة الأكثر حداثة ممن يميلون الى الاعتقاد بأن بحثهم لهذه القضايا أهم من أبحاث من يسمون « بالفلاسفة المحدثين » ، والواقع ، لقد جادل فلاسفة كثيرون ورأوا أنه كثيرا ما احتوت هذه الأبحاث الكلاسيكية على أغلاط أساسية ، بل وتعد مشكلات كثيرة من تلك التي تناولها هؤلاء الفلاسفة المبكرون إما بلا معنى ، أو مشكلات منتحلة - إنها مشكلات حقيقية من تأثير الاضطراب اللغوي وخلق تصورهم لها . ولو صح ذلك سيكون أى جهد يبذل في الاهتمام بهذه الأبحاث الأبر مضيعة للوقت اللهم اذا استثنينا أولئك الذين يهتمون بعلم « تاريخ الأفكار » ، ومن ثم فليس هناك مايررر ارهاق انفسنا بدراسة ديكارت واسبينوزا وكأنه وما أشبهه !

واجابتي هي كما يأتي : أولا - علينا أن لا نقبل بكل بساطة ما يقوله أحد الناس بأن هؤلاء الفلاسفة مخطئون أو حمقى ، حتى وان كان هذا الشخص فيلسوفا معاصرا لامعا ، ان هذا سيعنى ضربا من الخضوع للمثاق ، لا موضع له في الفلسفة ، التي جعلت القدح المعلى « للتجربة » وللاستدلال البصير » .

ثانيا - ان هؤلاء الفلاسفة المعاصرين الذين يحقرون من شأن هذه المباحث الكلاسيكية على هذا النحو قلما يأتون بشيء شبيه بالردود القاطعة والأدلة الحاسمة لتأييد نقاط اعتراضهم . وفي الحق كثيرا مايبين أن ما استخلصوه عن خواء هذه الأبحاث الكلاسيكية أو حمقها ، قد اعتمد على افتراضات فلسفية مختلف عليها ، أو على مناهج اشكالية . ولقد اعترف الآن بأن هذه الحالة تنطبق على اتباع المذهب الوضعي ، ومن المتوقع أن يعترف بذلك أيضا فيما يتعلق بالدارجيين من فلاسفة اللغة . على أية حال ، ان علينا أن ندرس شيئا ما عن الأبحاث الكلاسيكية قبل ان نشرع في اصدار الحكم على قضية هل تعد هذه الأبحاث مجدية ، أو هل لها أهمية تذكر .

ثالثا - لقد استمر قدر كبير من الأبحاث الفلسفية الجارية ينصب على العديد من المشكلات التي عنى بها الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم في هذا الكتاب ، أو على أقل تقدير بالمشكلات الوثيقة الصلة بمشكلاتهم ، وفضلا عن ذلك ، فإن هذه الأبحاث الكلاسيكية تمثل السياق العام الذي تدور في نطاقه معظم الأبحاث الجارية اليوم . ومن المتعذر فهم ما يتحدث عنه كثير من الفلاسفة المعاصرين وسر ادعائهم الأهمية لما يقولون إذا لم يعرف شيء ما عن خلفية تأملاتهم وخواطرهم ومجادلاتهم . وبلاستطاعة الاهتداء الى هذه الخلفية ، أو على جانب منها على أقل تقدير في الكتاب المائل بين أيديكم الآن .

وبالإضافة الى ذلك ، فإن هناك نقطة أكثر عمومية . فبوسمنا الاعتراف بحدوث تقدم في الفلسفة ، وأن نعترف أيضا بأن الأبحاث الأحدث خطوة متقدمة على الأبحاث التي سبقتها ، وأن كان هذا الرأي لا يصح عن الفلسفة البتة ، كما هو الحال في العلوم الاجتماعية والطبيعية حيث ساعد تجميع البيانات وامتدادها وارتقاء التقنيات التجريبية والرياضية على سرعة الكشف عن عدم كفاية الأبحاث الأبر ، وعدم استبعاد أن تكون الكلمة الأخيرة في أى موضوع متاح هي أفضل ما يقال عنه . فيجب أن لا ننسى أن الكثير من المعلومات المرتبطة بالموضوع المتعلق بالمشكلات الفلسفية والميسورة لنا - أن لم تكن كلها - كانت ميسورة لديكار واسبينوزا ولوك ، وأننا مضطرون الى الاستعانة بنفس الاداة الأساسية في تحليل ماتوافر لهم من بيانات . هذه الاداة هي القدرة على التأمل . نعم لقد تحقق تقدم كبير في القرن الأخير في ميدان المنطق الصوري ، غير أن القليل من المشكلات الفلسفية الحقة يمكن أن تحل بمجرد تطبيق وسائلها المنطقية المتقدمة عليها . ولعل البحث الفلسفي ليس متحررا تمام التحرر من الزمان ، ومن التاريخ ، وقد يقع الفلاسفة - يقينا - في أخطاء ، ولكن هذا لا يعد مبررا كافيا لاعتبار أى بحث فلسفي كتب منذ مائتي سنة غير مساهم للعصر ، وغير مرتبط بعالم اليوم ، وغير جدير بأى اهتمام جاد تبعا لذلك .

وأخيرا - فإن الفلاسفة الذين تناولت الكلام عنهم في هذا الكتاب يستحقون القراءة لأنهم عرضوا آراء هامة عن بعض أكثر الجوانب الأساسية الهامة مما يستطاع التفكير فيه - وليست المشكلات التي عتوا بها من المشكلات التي تتبع مجالا سيتوقف ظهوره في حياتنا الدارجة التي ألفناها . أنها أيضا ليست من نوع المشكلات التي يتوجب علينا حلها إذا نحن أردنا

الهبوط على كوكب مارس أو رغبتنا إنهاء الحرب في العالم ، أو القضاء على النزعة العنصرية أو انقاذ البيئة ، وسنرى فيما سنبحث من كتبهم أن هؤلاء الفلاسفة لم يعنوا في الأغلب بالمشكلات الأخلاقية والسلوكية ، بالرغم من أنهم قد كتبوا عن الأخلاق في مواضع أخرى . إذ لم تبد المشكلات التي قاموا ببحثها في هذه الكتب مشكلات في نظر الناس ، إلا بعد أن نجحت في دفعهم إلى طرح المسائل ذات الأهمية العملية والأخلاقية الملحة جانبا بصفة مؤقتة . إنها مشكلات لا تظهر إلا إذا استطاع المرء أن يتراجع عن المشاركة المباشرة في قضايا العالم ، ويفكر في ماهية الأوضاع التي يلغى نفسه فيها ، ويقيم المعرفة التي يحصل عليها عن هذه الأشياء ويتأمل ماهيته .

ماعلينا . فما هو العالم ؟ وما هو طابعه الأساسي ؟ ومن أنا ؟ أنا الذي أتساءل عن طبيعة العالم ، والموجود في العالم ؟ وما هو ، لو كان هناك شيء ما ، إلى جانبي وجانب الآخرين المماثلين لي في العالم ؟ وهل هناك سبب يدعوني إلى مشاركة الآخرين في الاعتقاد « بالله » ، الذي يعتقد في وجوده كثيرون ؟ هذه هي المسائل الأساسية في الميتافيزيقا ، والتي بالمقدور تقسيمها على هذا الوجه إلى : الكوزمولوجيا (الكونيات) Cosmology والفلسفة النفسية Philosophical Psychology والأنثروبولوجيا (أو فلسفة العقل) واللاهوت الفلسفي Philosophical theology وهناك سؤال آخر لعله أقل أساسية من الأسئلة الخاصة بالميتافيزيقا ، وإن كان - من ناحية - ممهدا لها : ماهي القيمة التي بوسعنا أن ننسبها للمعرفة التي نحصل عليها عن هذه الأشياء ، أو على أقل تقدير - المعرفة التي نعتقد أو نظن أننا حصلنا عليها ، والتي نرغب في الحصول عليها عن هذه الأشياء ، وعن مسائل أخرى أيضا في العلم أو الحياة العادية ؟ أو بمعنى أصح ما هي طبيعة المعرفة ؟ إن هذا السؤال ، والذي يعد - من جانب - سؤالاً يخص مكانة البرنامج الميتافيزيقي للفلسفة ، يعنى البرنامج المتعلق بإمكان تحقيق معرفة ما هو كائن - هو سؤال الاستمولوجيا أو نظرية المعرفة . والاستمولوجيا فرع من الفلسفة لا ينفصل عن الميتافيزيقا . ولقد ازداد شغله للفلاسفة في تاريخ الفلسفة الحديثة (والقرية العهد) . فإذا تعذر على المرء الاقتناع بأنه قادر على « معرفة » موضوعات البحث الميتافيزيقي ، فإن برنامج الميتافيزيقا ذاته سيتعذر تنفيذه . ففي عالم الفلسفة ، لا يكفي أن تتوافر لك اعتقادات عن الله وطبيعة العالم (طبيعة الإنسان) لأن ما يميز الفلسفة عن الدين أو الأدب هو أنه من

المفروض أن يكتفى الفلاسفة بتوكيد ما بمقدورهم الزعم بحق بأنهم يعرفونه ،
يعنى ما باستطاعتهم تبريره اما بالرجوع الى التجربة أو بتعليله بالرجوع
الى الحجج العقلانية .

لقد عنى الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم بهذه المسائل الميتافيزيقية
والابستمولوجية . وأيا كانت نظرتنا الى الاجابات التى قدموها لهذه
الأسئلة ، فإننا سنستفيد مما سنقرره عن كيفية النظر اليها . ونحن
ميالون جميعا للحصول على أفكار خاصة بما ناقشوا من قضايا . اذ
أننا ننزع بوجه عام الى التساؤل عن هذه القضايا ، أو نتوقف بالفعل
لتأملها ، نعم ان علينا أن نفعل ذلك ، بغض النظر عما يبدو فى هذه القضايا
من ابتعاد عن مشكلات حياتنا اليومية ، لأن طريقة فهمنا لأنفسنا وللعالم
من المسائل ذات الاهمية العظمى والقصى فى نهاية المطاف : وستزداد
قدرتنا على النهوض بهذه المهمة اذا اطلعنا على ما جاء به هؤلاء الفلاسفة ،
وأحطنا بما ذكروه ، واهتدينا الى رأى خاص بذلك .

الفصل الأول

ديكارت

ثمة اجماع على اعتبار رينيه ديكارت(*) « أبا للفلسفة الحديثة » ، ويرتكز هذا الرأي على مبررات قوية ، ترجع الى البرنامج الذى أعده ، وأيضا الى نوع المنهج الذى اتبعه فى محاولة تنفيذ هذا البرنامج ، والذى تطلب منه الابتعاد عن المنهج السائد فى الفلسفة الوسيطة ، ولقد تترك منهجه أثرا عظيما على الاتجاه اللاحق للفلسفة الحديثة . ولربما لا تبدو هذه الجوانب واضحة على الفور ، وبخاصة اذا أدركنا أن العنوان الرئيسى لكتاب التأملات لديكارت هو : « تأملات فى الفلسفة الأولى التى اثبتت وجود الله ، والتفرقة بين العقل والجسم » ، واذا راعينا أيضا أنه أهدى الكتاب لكلية اللاهوت فى جامعة السوربون ، ولكن علينا أن لا نقبل ما ذكره على علاقته دون قدر من الارتياح والحذر . إذ كان ما يقلقه هو راديكالية منهجه ، والذى حمل فى طياته - فى واقع الأمر - اعلانا بالاستقلال عن الكنيسة من جانب الفلسفة ، مما كان سيؤدى الى تعرض كتابه لمضايقات رقابة الكنيسة . وفى فرنسا ، فى النصف الأول من القرن السابع عشر ،

(*) الاحالات فى هذا الفصل الى أرقام الصفحات فى الجزء الأول من René Descartes Philosophical Works ترجمتها من الفرنسية الى الانجليزية Elizaberth S. Maldana, G.R.T. Ross (كيمبرج ١٩٦٧)

لكانت هذه الناحية مسألة خطيرة حقا ، ستظهر آثارها في الأصداء التي
يحتمل أن تتردد عن ديكارت في الدوائر الفلسفية ، وقد تؤثر فيه
شخصيا .

ولاترجع المشكلة الى أن النتائج التي امتدى اليها ديكارت عن طبيعة
الله ، وجوده ، وعن العالم النفسى ، كانت تحمل فى ثناياها شيئا من
الهرطقة . إذ كان الأمر عكس ذلك ، لأنها لم تكن كذلك . أما ما يصح
اعتباره هرطقة فكان اشاراته الى أن الاحكام الخاصة بهذه القضايا لايجوز
أن ترتقى الى مرتبة المعرفة . فليس بالمقدور القول بمعرفتها كحقائق ، الا
إذا أمكن برهنتها برهانا عقلانيا ، يعنى ما لم تثبت صحتها اعتمادا على
مدرجات واضحة ومتميزة ، واعتمادا على الحجج العقلانية وحدها .
وما يعنيه القول بأن الاستناد الى الوحي ليس كافيا ، وأن الاستعمال المتحرر
« للعقل الطبيعى » - وعن هذا الطريق وحده باستطاعتنا الحصول على
معرفة بهذه الأشياء - هو الايحاء بأن الفلسفة ليست مجرد خادمة لللاهوت ،
أو تابعة له . وإنما - بمعنى أصح - وسيلة أسمى من اللاهوت ، وليست
بحاجة اليه ، ويتعين أن تعمل مستقلة عن الوحي ، ومن هنا كانت لدى
ديكارت مبررات قوية دفعته الى قول ما قال فى « الاهداء » (اهداء الكتاب
الى كلية اللاهوت) .

البرنامج والمنهج

لم تكن هذه المناسبة هى المرة الأولى التى التزم فيها ديكارت مثل
هذا الحذر . فقبل ذلك بسنوات ، وبعد أن تأمل ما حدث لجاليليو ، فأنه
توقف عن نشر كتاب كان قد ألفه عن «العالم» ، وعبر فيه عن إيثاره للمذهب
الكوبرنيكى . غير أنه فعل ذلك بدافع أكبر من الحصافة ، لأنه - على
ما يبدو - كان عزوفا حقا عن الابتعاد عن تعاليم الكنيسة . فلقد ولد فى
مدينة صغيرة فى فرنسا ١٥٩٦ ، وتعلم فى إحدى الكليات اليسوعية .
واستمر مقتنعا بسلامة أصول الاتجاهات الأساسية لللاهوت والإيمان ، التى
تلقتها ، حتى رغم سعيه الى جعل هذه التعاليم تستند الى ما اعتقد أنه
أساس أفضل وأحدث اعتمادا على النهوض بمذهب فلسفى ومنهج فلسفى
يتصفان بالرسوخ والشمول . (ولقد آمن بأن رسالته تدعوه الى النهوض
بهذه المهمة ، بعد بعض الأحلام التى حلمها فى إحدى الأمسيات التى
أمضاها فى مدينة أولم بالمانيا أثناء خدمته بالجيش الهولندى) .

ورغم أن ديكارت من أصل فرنسي ، إلا أنه أمضى الجانب الأكبر من النصف الأخير من حياته في هولاندة . وهناك قام بتأليف أغلب مؤلفاته الفلسفية التي تضمنت وفرة بين الرسائل التي تبادلها هو ومفكرين آخرين معاصرين له . وعلى هذا النحو فإنه ابتعد عن اللاهوتيين في باريس (بعد اصطدام مشهور معهم في بواكير حياته خرج منه سليما بغير سوء) ولم تفارق ظلالهم مخيلته قط . ولكن لعله قد شعر بارتياح أعظم ، وبأنه أفضل مقدرة على انماء نظراته في موضع مختلف . وجاء إثارة للكتابة باللغة الفرنسية بدلا من اللاتينية في كتاباته الفلسفية دليلا على رغبته في التنفيس (والتفكير) بمزيد من التحرر بقدر أكبر مما هو مستطاع في جو خاضع للتعزيم اللاهوتي .

وتعد مفارقة ديكارت لهولاندة من بين الأحداث السيئة الحظ في تاريخ الفلسفة . إذ أدى ذلك إلى التعجيل بوفاته (١٦٥٠) في سن مبكرة نسبيا (٥٤ سنة) . وكرستينا ملكة السويد من بين من تسببوا فيما حل به من جراء ذلك . فلقد أقنعت بالذهاب إلى استكهلم ١٦٤٩ للانضمام إلى زمرة المفكرين والمثقفين الذين التفتوا حولها هناك . وبعد سنة فقط عانى خلالها ديكارت الأمرين من زمهرير شتاء السويد ، والنظام الصارم الذي فرضه على هؤلاء البؤساء ، مات متأثرا بالالتهاب الرئوي . (والدرس المستفاد من هذه الواقعة ، أنه مهما بدا في دعوة عليّة القوم الذي يشغلون مناصب رفيعة للفلاسفة من تكريم غير مألوف وإرضاء لطموحاتهم ، فإن عليهم أن يفكروا مرتين قبل قبول هذه الدعوات) .

وبينما يوحى عنوان «التأملات» أن ديكارت كان معنيا بقضيتين هما قضية وجود الله وقضية خلود الروح ، إلا أن برنامجه الفعلي كان أرحب ، ويتمين تصويره تصورا مختلفا تماما . ولقد ذكر ديكارت في كتاب « المقال » ، أنه منذ عهد باكر كان يتطلع إلى الاهتداء إلى « معرفة واضحة ومؤكدة ... عن كل ما هو نافع في الحياة » (٨٣) . وبمرور السنين ، أسقط ناحية العناية بالمنفعة ، واتجه إلى التحمس في نشدانه التعرف إلى كل ما يمكن أن يعرف عن العالم والإنسان والله . فلقد رغب «المعرفة» بمعناها الصحيح ، وليس مجرد ما جرت العادة على تسميته بالمعرفة ، يعنى « المعرفة الواضحة والمؤكدة » . لقد أراد المعرفة الجديرة بهذا الاسم . ولن تكون أية معرفة جديرة بهذا الاسم إلا إذا توافر لها اليقين الكامل ، وتقبلت البرهنة والاثبات بصفة قاطعة .

ان ما يظن المرء أنه يعرفه ، لا يصح أن يوصف بهذه الصفة في نظر ديكارت ، الا اذا تضمنت هذه المعرفة - أو اعتدت - على افتراضات يمكن أن تتعرض للشك . وشعر ديكارت أن نسوع ما يدعى بالمعرفة التي بالاستطاعة اكتسابها في جامعات عصره ، وأيضا ما ينظر اليه على أنه معرفة في الحياة الدارجة لا يمكن أن يرتقى الى التجارب والمعايير الذي جال في خاطره ، وشعر أن مختلف العلوم وفلسفة عصره تعتمد على أسس « بعيدة كل البعد عن الرسوخ » ، ومن ثم فقد بدا له أنه رغم أن اكتساب المعرفة « عن طبائع الأشياء تعد أهم شيء » محاولة في العالم بأسره ، فإن الناس في واقع الأمر ليس لديهم مثل هذه المعرفة على الإطلاق . ومن هنا شرع في محو ما هو منقوش من آراء سابقة مستندة الى افتراضات مشكوك فيها على لوح العقل . على أن يبدأ ، دون أن يتوافر له ما هو أكثر من بعض الرواسب أو الخدوش العالقة بهذا اللوح ، ودون اعتراف بأي شيء لاثبت صحته بصفة مؤكدة ، ثم يشرع بالبناء فوق هذا الأساس خطوة خطوة ، بحيث تكون كل خطوة من هذه الخطوات متحررة كلية من احتمال وجود أي شوائب عالقة بها وتقبل الشك ، الى أن تتم إعادة بناء العلوم ، وبذلك تتحقق المعرفة الحقة للعالم والروح والله . ولقد كان ديكارت شديد التفاؤل ، بفرص احتمال توفيقه في هذا السبيل ، فقال في كتاب « المقال » : « ليس هناك ما هو بعيد بحيث يتعذر بلوغنا إياه . وليس هناك ما يتصف بخفائه وغموضه بحيث يتعذر اكتشافه » (٩٢) ، وربما بدا هذا الرأي غير متوافق هو وما اعترض عليه في كتاب « التأملات » وكتاب « المبادئ » عند ذكر أن ملكة الفهم محدودة ، وأن كان حتى في هذه الكتب قد رأى أن بمقدورنا معرفة الشيء الكثير عن العالم ، والله والنفس ، بغير أن تعترى معاييرنا أي خط - ولو ضئيل - لما يصح أن يوصف بالمعرفة ، بغض النظر عن الحدود القصوى لملكة المعرفة .

واحد الأسباب التي دفعت ديكارت الى عدم الرضاء عما اعتبر - فيما سلف - معرفة في العلوم والفلسفة هو تأثيره العظيم بالرياضيات والتحليل الهندسي ، والجبر بوجه خاص ، بعد الخطوات الواسعة التي خطتها هذه العلوم في أيامه ، مما ترك أعظم الأثر عند الجميع . ولم يكن ديكارت مجرد واحد من الغريباء أو الدخلاء ، الذين يشاهدون ما هو حادث في الرياضيات ، لأنه كان من أبرز علماء الرياضة في العصر . ومن ثم فإنه قد عرف عما يتحدث عندما أشاد بالرياضيات . وما تأثر به تأثرا شديدا في

الرياضيات (وفى الهندسة بخاصة) كان - كما ذكر لنا فى كتاب المقال - هو ما فى منهجها وتصوراتها من رسوخ ، « و يقينية براهينها ووضوح استدلالاتها » . وأردف قائلا : أنه شعر بالدهشة « لأنه بالرغم من صلابه أسسها ورسوخها ، الا انه لم تتم إقامة صرح شامخ فوق هذه الأسس » (٨٥) . وتمنى لو اتخذت الفلسفة والعلوم أسسا مماثلة فى رسوخها ، وبذلك سيتسنى لنا أن نحسم ونجنى ثمار يقينية البرهان ووضوح الاستدلال ، وبخاصة ، بعد أن قدمت لنا الهندسة مثلا لذلك . وذكر - صراحة - أنه فى سعيه للامتداء الى منهج يعتمد عليه لبلوغ المعرفة الحق فى الفلسفة ، فإنه اهتدى الى منهج « يحتوى على مميزات المنطق والتحليل الهندسى والجبر » واقتدى فى هذا الشأن « بتلك السلاسل الطويلة من الاستدلالات » التى يستعملها علماء الهندسة « (٩٢) » .

ويثير هذا الموقف نقطتين : الأولى تخص البرنامج ، وتتعلق الثانية بالمنهج . والنقطة الخاصة بالبرنامج هى شعور ديكارت بوجوب تحقيق الدرجة ذاتها من اليقين فى الفلسفة والعلوم ، كالتى تتطلبها الرياضيات ، لو أريد للنتائج التى تتحقق فى الفلسفة والعلوم نفس ميزة المعرفة الحقة . وكان هذا المطلب مطلباً مستحدثاً وراдикаلياً الى أبعد حد ، لأنه طرح معياراً يصعب التعايش معه ، إذ أنه يجر فى أذياله - ولقد قبل ديكارت صراحة هذه النتيجة - القول بأنه اذا اتضح أن اليقين الذى بالمقدور مقارنته باليقين الذى يتحقق فى الرياضيات مستحيل ، فإنه لن يكون باستطاعتنا الاهتداء الى معرفة بهذه الأشياء ، وقد نساق الى النتيجة القائلة بأنه فيما يتعلق بمثل هذه المسائل - التى ستضم العلوم والميتافزيقا أيضاً - فإن أقصى ما سنحصل عليه هو اعتقادات لا يستطيع اثبات صحة أى منها أكثر من باقى الاعتقادات . وبعبارة أخرى ، فإننا سنكون قد اتبعنا ضرباً متطرفاً من الشك ، ومن هنا ذكر ديكارت فى التأمل الأول : « اذا افترضنا اننى باتباع هذه الوسيلة لم أتمكن من الاهتداء الى معرفة أية حقيقة ، وإذا لم أتمكن من بلوغ اليقين فى نتائجي مثلما يتيقن عالم الهندسة من نتائجه ، « فإن بوسعنى - على أقل تقدير - أن افعل ما بمقدورى القيام به ، يعنى اعلق الحكم » (١٤٨) . وفى الحق فإن الأمر لا يقتصر على امكان قيامي بذلك ، بل ومن واجبي أن أحجم عن اصدار أية أحكام عن العلم والله وطبيعة الانسان ، والا فأننى سأعرض نفسى لاحتمال الخطأ » .

هنا يتعين إثارة السؤال الآتى : عن هل يعد ديكارت محققاً ، عندما فرض نفس نوع المطالب التى يفرضها علماء الرياضة على انفسهم على

الفلسفة والعلوم الفزيائية • فلربما تساءلنا : اليس من المهم أن نذكر أن الهندسة نسق صوري مكتف بذاته ، بينما ما تتعامل معه الميثافيزيقا والعلوم الفزيائية هي بالضرورة الواقع • ومن ثم الا يتعين حدوث اختلافات هامة بين طريقة ارتباط النظريات الهندسية بالبديهيات والتعاريف الهندسية وبين طريقة ارتباط النظريات الفلسفية والعلمية عن العالم بالعالم وبتجربتنا الخاصة بالعالم ، ولعله من المستحب أن يتوافر لنا نفس نوع اليقين عن هذه النظريات الفلسفية والعلمية كذلك الذي يتوافر لعلماء الهندسة ، ولكن اذا تعدر حصولنا على هذا اليقين ، فهل علينا أن نؤكد أن نستنتج بأن معرفتنا الوحيدة بالعالم لن تتجاوز الايمان الذي لا يستند الى أى أساس في واقع الأمر ، وأنه من الأصوب أن نحجم عن اصدار أية أحكام عن العالم ؟ • اننى لم أقصد تقديم رد على هذا السؤال • وغاية ماسعيت اليه هو اثارته ، وأن أبين وجوب الحرص عند قراءة ديكارت ، وقراءة كتاب مثل هيوم أيضا ، من الذي قبلوا البديل الديكارتي لليقين أو الشك ، وأن كانوا قد شعروا أنه من المحال بلوغ نفس نوع اليقين الذي اعتقد ديكارت أنه بالامكان بلوغه •

والنقطة الثانية التي بوسعنا طرحها تخص المنهج • فمتدما بحث ديكارت عن منهج للفلسفة يتماثل والمنهج المتبع في علوم رياضية كالهندسة حتى يهتدى الى نوع مقارن من اليقين ، فإنه قد اهتدى الى أربع قواعد ذكرها في كتاب « المقال » ، ثم أعد طرحها في صور أخرى في باقى كتاباته ، والقاعدة الأولى تنص على « عدم قبولى ما هو أكثر مما تبين لعقلى على نحو واضح ومتمايز بحيث لا يكون باستطاعتى الارتياح فيه » • والقاعدة الثانية هي : « أن أقسم كل صعوبة من الصعوبات التي تواجهنى الى اجزاء متعددة بالمقدر الذى بدا ضروريا حتى يمكن حلها على أفضل نحو مستطاع » والقاعدة الثالثة ترى « أن أوصل تأملاتى بدءا بالموضوعات التي تتسم بشدة بساطتها وسهولة فهمها حتى أستطيع شيئا فشيئا الاهتداء الى معرفة ما هو أشد تركيبا » • والقاعدة الرابعة : « أن أقوم فى النهاية بحساب المسألة ومراجعتها مراجعة وافية حتى أستطيع التيقن من عدم اغفالى لأى شيء » (٩٢) • وهناك قرابة وثيقة بين هذا المنهج والمنهج الذى اقتدى به والمتبع فى الهندسة • ومن فضائله فى نظر ديكارت أنه « يحتوى على كل شيء زد قواعد الحساب بيقينه » (٩٤) •

والفكرة الأساسية هنا هي فكرة « الوضوح والتمايز » ، لأن ماسيترتب على اتباع هذا المنهج هو المطالبة بأن يقتصر الباحث فى

البداية على الأشياء التى يدركها بوضوح وتمايز ، وأن لا يخطو أية خطوة لاحقة لاتتبع بوضوح وتمايز ماسبق اثباته بالفعل . وفى الحق فن ما يعنيه هذا النقد الأخير هو عدم السماح بالاقدام على أية خطوة لاحقة فى البرهان اذا لم تكن مزيدة بقواعد المنطق الاستنباطى . أما النقد الأول فيعد مساويا للقول بعدم توكيد أى شىء مبدئيا ، اذا سمح بأى قدر ولو واهن من الشك .

وهذا ينقلنا الى مسألة الشك المنهجى الشهير لديكارت . ويعتبر الموضوع الأساسى للقاتل الأول . فاذا أراد أحد الامتداء الى نتائج يقينية تماما فيتمين أن لاتكون النتائج مستندة الى افتراضات تفتقر الى اليقين التام . وكمبدأ منهجى ، يقول ديكرت : « اذن علينا أن نصف بالزيف جميع هذه الاشياء التى قد نتشكك فيها » (٢١٩) . وما يعنيه ديكرت ليس وصف جميع هذه الاشياء التى يحتمل أن تتعرض للشك بالزيف ، وانما الاصح هو أن مايعنيه هو أن علينا أن لا نصف أى شىء من الاشياء بأنه حقيقى مالم يكن بمقدورنا أن نثبت « حقيقته » ، وحتى يتسنى لنا ذلك اعتمادا على برهان يبدأ مما هو محل شك فحسب ، وينتقل من خطوة لأخرى تكون كل منها صحيحة وفوق كل شك . ويرى أن ماسيبين من ذلك هو أننا سنكون قادرين فى النهاية على اثبات أغلب الاشياء التى نميل الى توكيدها فى المقام الأول ، الى أن يتسنى لنا تبريرها على النحو الذى بينه . ولايرمى شكه المنهجى الى هدم مطالب العالم ، ولكنه يهدف بالأحرى ، وكما ذكر فى بداية القاتل الأول ، الى أن تكون الخطوة الاولى فى هذه المحاولة ، « أى فى عملية البناء من جديد بدءا من الأساس . . . ومن ثم يتيسر لنا تشييد اساس راسخ وبناء دائم فى العلوم » (١٤٤) .

فما هو اذن الشىء الذى يخفق فى الاستمرار فى البقاء بعد هذا الشك المنهجى المبدئى ؟ وماهو الشىء الذى يتمين وضعه بصفة مؤقتة - على أقل تقدير - موضع تساؤل ، وأن يطرح جانبا ؟ . أن ما جال بخاطر ديكرت فى البداية هو كل شىء « تعلمناه من الحواس ، أو من خلال الحواس » . وبعبارة أخرى ، جميع ظنوننا عن وجود تلك الاشياء وطبائعها التى تعرفنا عليها عن طريق حواسنا . وتتضمن جميع الاشياء التى اعتدنا اعتبارها مكونات العالم ، وأيضا انفسنا ، باعتبارنا أجزاء من العالم - كوجودنا الجسمانى . وأول سبب ذكره لطرح جميع ظنوننا المستندة الى شهادة حواسنا هو أننا نعرف جميعا أن حواسنا تخدعنا

أحيانا ، فأحيانا نكتشف أن الأشياء مختلفة عما تزعم لنا أصلا . وأحيانا أخرى ، نكتشف أن كل ما هناك لايزيد عن هلاوس ، أو خيالات الأشياء ، أو أننا من تأثير نوع من الوهم ، قد ظننا أننا نرى شيئا . ويجادل ديكارت ويقول : « من الأحكم أن لانتق وثوقا كاملا في أى شيء يكون قد خدعنا مرة من قبل » (١٤٥) فإذا أثبتت حواسنا أنها غير موثوق بها في إحدى المناسبات فكيف يكون بمقدورنا أن نتيقن من صدقها في مرات أخرى ؟ وما أشبه هذه الحالة بحالة شخص ما اكتشفت أنه كذب عليك ، فإذا أخبرك شيئا ما في مرة أخرى ، فأنك لن تكون واثقا بأن ما يذكره لك هو الصدق . ولما كان كل ما هو ضرورى هو توجيه أضال قدر من الشك في شيء ما والمطالبة بطرحه جانبا لو أريد الاهتمام الى اليقين ، لذا يتعين أن نطرح شهادة حواسنا جانبا لفترة ما .

واتصف السبب الثانى بغلبة عموميته ، وقد ذكره ديكارت ، فى حالة عدم اقتناع أحد اقتناعا كاملا بالسبب الأول . فعلى الرغم من وجود حالات قد يبدو فيها من المحال تخيل خداع حواسنا لنا ، إلا أنه فى غير استطاعتك التيقن فى أية لحظة معينة بأنك لست مستغرقا فى الحلم ، وأن ماتظن أنه حالة فعلية ما لجانب من جوانب العالم الذى تدركه بحسك لا يزيد عن كونه جزءا من حلم يراودك ، ومن ثم فإنه لا يكون حقيقيا أو صحيحا على الإطلاق . ويشير ديكارت الى التجربة العامة التى نشعر فيها شعورا أكيدا بعد أن نكون قد حلمنا ، بأن ما حلمناه هو شيء حادث بالفعل ، ويحاجى ويقول : « ليست هناك أية علامات معينة بوسعنا الارتكان عليها للفرقة بوضوح بين اليقظة والنوم » على الأقل فى أية مناسبة معينة من تجربتنا (١٤٦) . وهكذا يوجد هنا أيضا احتمال حدوث شك فى صحة شهادة حواسنا . وامكان الشك هو كل ما هو مطلوب لاستبعاد شهادة هذه الحواس كجانب من الأساس اليقيني الذى يسعى اليه ديكارت .

ويتهج ديكارت بعد ذلك الى الى المنازعة بوجوب طرح جقائق الحساب والهندسة جانبا مهما كان اعتقادنا فى اتصافها بالوضوح والتمايز عند ادراكنا لها . فحتى القول بأن « حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوى خمسة » ، والقول بأن للمربع أربعة اضلاع متساوية ، فأنهما ليسا معافين من الشك . إذ يتساءل ديكارت : « أنى لى أن أعرف اننى لست موضع خداع فى كل مرة أضيف فيها العدد اثنين الى العدد ثلاثة ، أو عندما أحصى عدد اضلاع المربع » (١٤٧) ، ومهما بدا فى ذلك من ابتعاد عن الصواب ، فهل يستبعد أن يكون الله ، رغم اقتناعنا باتصافه بالخير الأسمى ، لم يحل دون قيام

شيطان خبيث يتصف بقدر كبير من القوة والقدرة على الخداع قد استعمل جميع قدراته لخداعى « (١٤٨) » ان مثل هذا الشيطان البالغ القوة قد دفعنى الى تصور اننى ادرك أشياء معينة بوضوح وتمايز ، وان كان هذا التصور ليس حقيقيا البته . فاذا كان ليس من المستبعد ان اتصور مثل هذه الأشياء ، لذا فليس فى مقدورى ان اتيقن اذا لم يوجد برهان يثبت العكس ان الأمر ليس كذلك . ويستخلص ديكارت : « عدم وجود شيء ما اكون قد اعتقدت فى صحته من قبل ، ليس بمقدورى ، بمعنى ما ، ان أشك فيه . . . لأسباب قوية للغاية بعد بحثها بحثا ناضجا » (١٤٧ - ١٤٨) .

فكيف سيفلح ديكارت فى التخلص من مأزق الشك الذى تورط فيه ، فيما يبدو ؟ . وكيف يتيسر لأى نوع من المعرفة ان يكون ممكنا على الإطلاق ؟ وتجيب اجابة ديكارت على ذلك فى التأمل الرابع وفى الجزء المناظر لذلك فى كتاب « المبادئ » ، بأن المعرفة الحقة ميسورة اذا اقتصرنا على الأحكام المستندة على المدركات الواضحة والتمايزة . فمن المستطاع برهنة تعذر الدفاع عن افتراض وجود هذا الشيطان الخبيث وثبات ان هناك الها ، والاله خير ، ومن ثم فانه لا يتصف بالخداع . ولما كان ليس مخادعا كما يبين من تزويده لنا بملكة تكوين الأفكار الواضحة والتمايزة ، لذا فمن الحقيقى ان مائركه بوضوح وتمايز انما هو أشياء حقيقية .

والسبب الذى دفعنى الى القفز قدما الى التأمل الرابع هو اننى أردت الكشف عن مشكلة سوف تبدو واضحة للعيان من الملاحظات التى ذكرها عن حقائق معينة مثل حقائق علم الحساب فى التأمل الأول ، حتى وان كنت لم أنظر بعد فى براهينه عن وجود الله وخيريته . فاذا رأت ان شهادة حواسنا ، وايضا معرفتنا وما أشبهه (التى لاتستند على حواسنا ، ولكنها تستند على أفكارنا الواضحة والتمايزة) لا يمكن الوثوق بها ، واذا كان مبرر ذلك هو عدم امكان تيقننا من ان شيطاننا خبيثا أو وهن طبيعتنا هو الذى دفعنا الى وصف ما هو ليس بالحقيقى بالوضوح والتمايز قبيل اهتدائنا الى برهان لاثبات وجود الله وخيريته ، أو ان هذا قد حدث من اثر وهن طبيعتنا ، فمن أين اذن اهتدينا الى مثل هذا البرهان ، الذى يتعين ان يكون محصنا من احتمال الشك والخداع ؟ اذ يتوجب ان يستند مثل هذا البرهان على أفكار واضحة و متمايزة ، كما سنرى . غير أنه اذا لم يكن بمقدورنا ان ندرك ضرورة عدم الوثوق فى أفكارنا الواضحة والتمايزة حتى نهتدى الى مثل هذا البرهان . فى هذه الحالة ، فانه لن يكون

باستطاعتنا الحصول على مثل هذا البرهان الذى يتوافر له معيار عدم التعرض للشك فى المقام الأول ، والا فان الحجة ستقع فى دور ، بمعنى أننا افترضنا شيئا ما تعتمد صحته على نتيجة الحجة .

وفى ظنى أن هذه صعوبة لم يوفق ديكارت فى تذليلها ، أو على أقل تقدير لم يكن باستطاعته تجنبها الا اذا قام بتحديد مطلبه الأصلى وتقييده عن ما يقبل الشك فى شهادة الحواس ، وبافتراض امكان الاعتماد على أفكارنا الواضحة والتمايزة دون حاجة الى البدء باثبات وجود الله وخيريته . نعم أن هذا الافتراض - كما رأى - لسنا مؤهلين للقيام به ، اذا كانت غايتنا هى الاهتداء الى يقين كامل ومطلق . اذ من المؤكد أنه ربما بدا أنه من المحتمل أن يكون مانتصور أننا ندركه بوضوح وتمايز ليس شيئا حقيقيا فى واقع الأمر ، أن هذه أول اشارة واضحة الى أنه بينما لايتعين علينا الا نتبع موقفا تشككيا كاملا ، فان بوسعنا أن نحسم هذا الوضع باتخاذ موقف أقل نوعا من موقف التيقن المطلق الذى طالب به ديكارت . فاذا كان علينا أن نبدأ بافتراض شيء ما ، فاننا سنكون قد اخترنا الاختيار الاسوأ - بالتاكيد - اذا نحن بدأنا بافتراض امكان الاعتماد على ماندركه بوضوح وتمايز ، وأن كان هذا افتراضا ، حتى وان سمح لنا اقامة شيء شبيه له ، ، اذا أردنا الانطلاق بأفكارنا على الاطلاق .

العقل والجسم

وانتقل الآن الى فهم ديكارت لطبيعته (والتى يفترض أنها طبيعتنا جميعا أيضا) ، والى العلاقة بين العقل والجسم والاسباب التى حثته الى اتخاذ الموقف الذى اتخذه فى هذه النواحي . غير أن هذه المسألة لم تكن المسألة التى طرحها فى بداية التأمل الثانى . اذ يرجع ظهور هذه القضية فى هذه النقطة الى البرنامج العام الذى وضعه لاعادة بناء معرفتنا على نحو يجعلها يقينية كلية . ولقد أرغمته خطته المنهجية فى الشك النسقى الى توجيه انتباهه الى عملية التفكير والعقل المفكر . فلقد شعر أنه فى هذا الموضع فحسب سيتمكن من وضع الأسس التى ستساعده فى نهاية المطاف على تدعيم بنیان معرفتنا بالله والعالم بوجه عام .

ولقد بدأ التأمل الثانى من حيث انتهى التأمل الأول بالقول :

« سأتابع كلامي بأن أطرح جانباً كل مايفترض وجود أوهى قدر من الشك فيه . . الى إن اقبال (اصادف) شيئاً ما يتميز بيقينيته » (١٤٩) .

اذ أنه لو بدأ بشيء ما يفتقر الى اليقين ، فان أى شيء سيستند اليه سيفتقر الي اليقين ايضاً . ولكنه اظهر جانباً كبيراً من التفاؤل فيما يتعلق بما سيكون فى مقدوره تحقيقه لو أمكنه العثور على شيء ما يتميز بيقينه الذى « يساعدنى على اكتشاف شيء واحد فقط يتميز باليقين وعدم تطرق الشك اليه » (١٤٩) . لقد كان ديكارت مندفعاً نوعاً فى هذا القول . وقال : « سيكون من حقى أن اتوقع اعظم الآمال لو وفقت بالقدر الكافى الذى يساعدنى على اكتشاف شيء واحد يتميز باليقين » . فربما اتضح أن لاشيء على الاطلاق سيعترب على الشيء الوحيد الذى لا يقبل الشك الذى اكتشف . فاذا بدأنا ببيان بسيط عن معنى الهوية الذاتية كقولنا مثلاً : ان « ١ = ١ » ، أو « أنا هو أنا » أو « الوردة هى الوردة » ، فاننا قد نشعر أننا قد امسكنا بشيء ما يتميز بحقيقته وعدم قابليته للشك . وان كنا لن نكون قادرين على التحرك لمسافات طويلة بعيداً عنه اعتماداً على ما جاء فى هذا القول بالذات ، وباختصار فان « آمال ديكارت العريضة » قد اعتمدت فى الواقع على استبصاره المتأخر (أو هكذا افترض فى أقل تقدير) بأن اليقين الذى اهتدى اليه سيمكنه من تنفيذ برنامجـه الخاص باعادة بناء المعرفة .

وما يثير الدهشة ، بعد أن سلعنا بأهمية خطوته الأولى « مدى ضالة التفسير الذى خصصه ديكارت لها فى كتاب « التأملات » وكتاب « المبادئ » على السواء . وفى واقع الأمر ، أن كل مذكوره فى كتاب المبادئ لم يزد عن الآتى :

« ليس بمقدورنا أن نشك فى وجودنا ، ونحن موجودون ، اثناء قيامنا بالشك . . اذ ثمة تناقض فى تصور أن من يفكر لا يكون موجوداً فى نفس الوقت الذى يفكر فيه . ومن ثم فاننا نهتدى الى النتيجة الآتية ! أنا أفكر . . اذن فانا موجود (Cogito ergo sum) وتكون هذه النتيجة على رأس اليقينيات جميعاً » (٢٢١ - المبادئ VII .

ولقد ذكر القليل فيما بعد ، وان لم يتجاوز ذلك النذر اليسير فى التأمل الثانى عندما اُشار الى تخوفه فى التأمل الأول من امكان وجود شيطان خبيث بالغ القوة يستعمل كل قدراته لخداعى . . وقال :

« بغير شك وحتى اذا خدعنى فأننى سأكون موجودا أيضا . فلندعه يخدعنى كما يحلو له ، الا أنه لن يستطيع أن يحولنى الى لاشئ ما دمت أتصور اننى شئ ما . » (وهكذا) فان علينا أن نهتدى الى النتيجة القاطعة بأن قضية « أنا أفكر » إذن فأننا موجود « هى بالضرورة صحيحة فى كل مرة أجهز بها ، أو فى كل مرة تجول فى خاطرى » (١٥٠) .

ان هذا هو كل ما قاله . وفوق هذه الصخرة (أن صح القول) تابع انشاء نسقه . نعم انه لم يذكر ما هو أكثر لأنه ظن أن مقصده واضح للغاية ، ولا يحتاج الى المزيد من الايضاح ، وليس من شك أنه فى المبدأ العاشر قد اعترف أنه يتعين وحتى يبدو هذا الكلام ذا معنى :

« فان علينا أولا أن نعرف ماهى المعرفة ، وما هو الوجود ، وما هو اليقين ، واذا أردنا أن نفكر فان علينا أن نتمتع بالكينونة . » وما أشبه ولكن ولما كانت هذه الأفكار من الخواطر البالغة البساطة ، فأننى لا أظن أنها تستحق التسجيل « (٢٢٢) .

على أن هذه المشكلة أخطر مما اعتقد ديكارت ، على ما يبدو . فلقد استبعدها باستخفاف - كما يفعل الفرسان - عندما قال ان هذه التصورات تتصف بقدر كبير من البساطة يجعلها لا تستاهل الذكر ، غير أنه ما لم يوضح ماتعنيه كلمة « وجود » ، فانه سيتعذر فهم ما يقصده بقولنا « أنا موجود » ، وهل يصح القول بأننا قد ذكرنا شيئا ذا بال بقولنا ذلك . ولن يسهل المرور من الكرام على الأسئلة الخاصة بماهى القيمة التى تنسب للمعرفة واليقين دون أن نلقى أنفسنا فى غياهب الظلمات لا ندري ما الذى يحاول ديكارت أن يحققه ، أو نرى أننا قد افترضنا أشياء طبقا لمعياره ليس لنا الحق فى افتراضها فى البداية . ولنبحث فيما تعنيه كلمة معرفة على سبيل المثال . ان المعرفة كثيرا ما يفسرها ديكارت بالرجوع الى ما يذاظرها من أفكارنا عن العالم ، والصورة التى يبدو بها العالم بالفعل . ويتصورها ديكارت الى حد كبير كذلك . غير أن تفسير المعرفة على هذا النحو يعنى تفسيرها بالرجوع الى افتراضات معينة عن أنفسنا والعالم وعلاقتنا بالعالم . وهى افتراضات ، تبعا للأسس التى استند اليها ديكارت لسنا مؤهلين مبدئيا لافتراضها . ولربما رد ديكارت على أية اعتراضات من هذا القبيل بأنه قادر على التغلب على هذه المشكلات ، ولكن وحتى اذا كان فى مقدوره ذلك - وليس هناك اتفاق بين الفلاسفة على أى حال على

أنه قادر على ذلك - فقد كان من واجبه على أقل تقدير أن يعترف بأنه ملزم ببيان كيف أمكنه التغلب عليها .

ولكن فلنفترض أن باستطاعته التغلب عليها ، فإن ما قصده أساسا بافتراض « الشيطان الخبيث » هو أنه حتى إذا كان قد تعرض للخداع وبصورة لا لبس فيها فيما اعتقده عن الأشياء والرياضيات وما أشبه ، إلا أنه مازال « يفكر » ، وما زالت لديه أفكار حتى وإن كانت هذه الأفكار لتناظر أى شيء على الإطلاق ، ومادام يفكر ، فلا يصح القول أنه غير موجود . إذ لو كان ذلك كذلك ، لما استطاع أن يفكر .

أن هذا يبدو أمرا مستصوبا بقدر كاف ، وإن كنا نعتقد أنه كان من واجب ديكارت أن يقول أنه اكتشف الآن حقيقتين لاتقبلان الشك : الأولى - أنه عندما يفكر فى أى شيء - سواء أكان مخدوعا أم لا - فإنه يفكر . والثانية - وهى مستمدة من الحقيقة الأولى ، أنه عندما يفكر ، فلا بد أن يكون موجودا . (ويتعين أن يلاحظ أنه يستخدم مصطلح « يفكر » بمعناه الواسع للإشارة - كما قال صراحة فى المبدأ التاسع - إلى كل مانع أنه يعمل بطريقة فعالة بداخلنا ، بما فى ذلك جميع حالات الفهم والإرادة والتخيل والشعور . ويتضمن الشعور « الأحاساسات » الخارجية (المدركات الحسية) وأيضاً الأحاساسات الداخلية . فلقد فسرت جميع هذه الأشياء كحادث أو تجارب فى تيار شعورنا .

ولكن هنا يثار سؤال آخر يحتمل أن تكون له نتائج خطيرة : ما هى المبررات التى لدى ديكارت ودفعته إلى اتخاذ قضية « أنا أفكر » كنقطة بدء له ؟ فمن الحق أن قواعد النحو عندنا تدعو إلى وجوب احتياج المحمول إلى موضوع ، وقد جرت العادة على الاعتقاد بأن وجود « التفكير » يستلزم وجود « من يجرى هذا التفكير » . فمن الافتراضات الفلسفية العريقة أنه لا وجود لفعل بغير فاعل . ولكن هل من حق ديكارت أن يقبل هذا الافتراض ؟ لقد كان من واجبه أن لا يقبله إذا سلمنا بأنه ينوى عدم قبول أى شيء لا يتمتع باليقين الكامل اللهم إلا إذا حمل الافتراض المعاكس لذلك تناقضا ، أو مالم يكن قد أدرك أن الفاعل يقوم بالتفكير اعتمادا على نفسه البيئة الذاتية بأنه يدرك الأحداث الواعية أثناء حدوثها . وبمقدورنا أن نتحداه فى الحاليين . فليس من البين احتواء معنى الفعل بدون فاعل على تناقض ذاتي . ولربما أمكن الإشارة (مثلما فعل هيوم فيما بعد) إلى أنك عندما تقيد نفسك بوصف ماتعبيه فانك ستتهدى إلى

جميع الاشياء من اشكال وتصورات وأوجاع ورغبات • وهلم جرا •
ولكنك لن تهتدى الى أى نوع من الأنا أو « العقل » أو « النفس » التى
تدرك الاشكال والالوان ، والتى تفكر فى التصورات والمشاعر والأوجاع ،
والتي لديها رغبات ، وباختصار فقد يكون من المؤكد ومما لاشك فيه أن
التفكير بفضاء الواسع الذى تصوره ديكارت كان جاريا • ولكن هل من
المؤكد (أيضا) « انتى أفكر » • وربما يميل المرء الى القول هنا ان مجرد
قولك « ذلك » تكفى لافتراضك أن هذا التفكير جار بحيث لا يكون من حقك
أن تفعل ذلك اذا قبلت مطلب ديكارت برفض كل شئ ليس بعيدا عن الشك
بصفة مطلقة •

ومع هذا فمن الحق أن مايقوله ديكارت يتجاوب هو « والمفهومية
الدارجة (*) » • Common sense بدرجة كبيرة • فهو يوحى بأنك
اذا ارتضيت اتباعه الى هذا الحد - وكثيرون يميلون الى ذلك بلا شك -
فأنك ستحصل على بعض نتائج مثيرة للاهتمام ، فبعد أن بدأ ديكارت
بافتراض أنه قد استطاع اثبات أنه موجود ، وأنه كائن ، اتجه الى التساؤل
عن ماهيته • وجاءت اجابته عن هذا السؤال مرتبطة ارتباطا مباشرا نوعا
بما سبق أن قاله بالفعل • (ولقد ذكرت مرتبطة ارتباطا مباشرا نوعا لأن
نتائجه قد استندت الى افتراضات عديدة وهامة نوعا أيضا) • ولا بد
أن يلاحظ أن ديكارت قد طرح نفس المعايير عندما ناقش طبيعة « الأنا » التى
اكتشف أنها موجودة مثلما فعل عندما اثار لأول مرة السؤال الخاص
بما بمقدورنا أن نعرف ، يعنى معيار اليقين الكامل وعدم التعرض لأى
شك • وقد قال :

« سأبحث من جديد ما اعتقد أنه ماهيتى أنا ••• ومن بين ظنوني
السابقة سأستبعد كل ما يتعرض للنسخ حتى ولو بقدر هين اعتمادا على
المبررات المتعلقة بالبرنامج والمنهج معا التى طرحتها حتى لايتبقى أى
شئ سوى مايمتنع بصفة مطلقة باليقين وعدم القابلية للشك » (١٥٠) •

(*) اهتديت الى الترجمة العربية لهذا المصطلح بعد اطلاعى على كتاب
Reason & Commonsense تأليف R.G. Mayor فالعقل Reason

يدل على طريقة فى التفكير تهتدى الى نتائجها اعتمادا « على خطوات يكون
على ذراية بها • أما المفهومية الدارجة Common Sense فتمثل ملكة تهتدى
الى نتائجها دون ذراية بالخطوات التى اتبعتها على نحو قريب لما نعرفه فى حالة
الحدس • والنوع الاول يحدث فى حالة العلم بوجه خاص • أما النوع الثانى فقد
يحدث أحيانا فى الفلسفة ولكنه يمثل طريقة تفكير العوام (المترجم) :

لقد بدأ ديكارت بفهم طبيعته على الطريقة الدارجة مثلما يفعل معظم الناس الآن . فنحن عندما نتحدث عن أنفسنا نتصور أن لدينا أجساما . ولدينا عقولا . ونحن ننزع الى الاعتقاد بأن نفوسنا تمثل شيئا أشبه بالوحدة بين حدين (الجسم والعقل) ، ومن ثم فإن ديكارت يقول :

« فى المقام الأول فانتى اتصور أن لدى نفسى ، كل هذا الجهاز المؤلف من أعضاء مكونة من لحم وعظام . أى ما أضفه بكلمة جسم . وبالإضافة الى ذلك فانتى أرد جميع الأفعال كالمشى والشعور والفكر الى النفس . ولكنى لن أتوقف لأبحث ماهية النفس » (١٥١) .

واختلف ديكارت عن الفلاسفة عندما لم ينته الى رد العقل الى الجسم أو رد الجسم الى العقل . وعوضا عن ذلك ، ذكر أنه من الحق أن لدينا عقولا ، كما أن لدينا أجساما . والشيطان لا يبدان فى نهاية المطاف شيئا واحدا ، ولكنهما بالأحرى نوعان مختلفان من الشيء ، لا يرد أى منهما للآخر ، ويوجدان فى وحدة وثيقة . أن هذا الموقف ، والذي قد يكون أو لا يكون من بين جوانب نظرة « المفهومية الدارجة » Common Sense – وأن كان بالتأكيد يمثل النظرة المسيحية التقليدية – قد جرت العادة على تسميته « بالمذهب الثنائى » ، والحق أن ديكارت قد ذهب خطوة أبعد عندما ذكر أن هذه الوحدة ليست مشاركة بين ندين متساويين . فبينما أصر على القول بحقيقة الجسم ولارديته ، فإنه اعتقد أيضا أن الجسم مجرد شيء « لدى » . أما العقل أو النفس – فهما وحدهما الدالان على « الأنا » ، أو على أقل تقدير فإنه فى محاجاته قد ذكر أن الأنا التى تبين أنها موجودة عن طريق الكوجيتو هى أساسا العقل ، أى العقل المنفصل والتمايز عن الجسم (وهذه نقطة أخرى اتفق عليها هو والنظرة المسيحية التقليدية) هو وحده القادر على الوجود مستقلا عن الجسم .

ولقد استندت نتيجته التى انتهت الى هذا الرأى على جملة افتراضات ذكر أحدها بالفعل : أولا – من المتعذر – فى نظره – تصور وجود فعل بلا فاعل ، «فكر بغير ذات مفكرة » أو كما قال كثيرا شيئا مفكر أو جوهر» .

ثانيا – افترض ديكارت أن المادة المجردة أو الجوهر الممتد غير قادرة على الفكر ، فإذا كان الشيء مجرد جوهر ممتد فإنه من الأمور البينة فى ذاتها – فى نظره – أن لا يكون بمقدور أحد القول بأنه يفكر أو يتخيّل أو يتصور أو يريد . والعكس ، فمن الأمور البينة فى ذاتها – فى نظره

أيضا - أن أى شيء قد تبين أنه يفكر لا يمكن أن يسكون جوهرًا ممتدًا
فحسب ، ولكنه بالأحرى سيكون فى أدنى حالاته جوهرًا مفكرًا أيضا •

ثالثًا - افترض ديكارت أنه إذا أمكن تصور شيئين مستقلين كلا
منهما عن الآخر سيكون بإمكانهما الوجود مستقلين كل منهما عن الآخر •
وإذا أمكن تصورهما مستقلين فإنهما سيكونان مختلفين بعضهما عن بعض
وعلى حد قوله : « يكفى أن يكون باستطاعتى ادراك انفصال شيء ما عن
الآخر بوضوح وتمايز لكى أتيقن من أن أحدهما يختلف عن الآخر » (١٩٠) •

هذه هى افتراضاته الأساسية • وإذا سلمنا بها ستكون حجته سليمة ،
ومؤداهما هو : أن مايتبع واقعة أننى أفكر ، هو أننى موجود ، غير أن
مايتبع ذلك فى الحق لن يتجاوز وجودى كشيء مفكر أو كذات واعية •
فعلى الرغم من أننى قد أتصور أن لى جسمًا ، فإنه بالاستطاعة تصور أننى
قد خدعت فى هذه الناحية • فلا يستبعد مثلاً أن لا أكون ماهو أكثر من
شيء مفكر ، ولكن الشيطان الخبيث أو أية قوة مجهولة أخرى داخل كيانى
المفكر قد أحدثت هذه التجارب التى استندت عليها فى استنتاجى بأننى أنا
أيضا شيء ممتد ، يعنى له جسم • ومن هنا فلا يتبع ذلك اتباعاً أكيدا تاماً
أن يكون لى وجود جسمانى استناداً على واقعة أننى أفكر ، مثلاً يتوافر
لى وجود واع • ولما كانت هذه النتيجة لاتتبع بالضرورة ، ولما كان ديكارت
« لن يسمح الآن بأى شيء ليس حقيقياً بالضرورة لذا فإذ استخلص
القول : « كى أتوخى الدقة فيما أقول فأننى لا أزيد عن شيء يفكر ، يعنى
عقل أو نفس ... » (١٥٢) •

وباستطاعتى أن أتصور شيئاً مفكرًا أو جوهر مفكرًا ، ليس له
امتداد ، يعنى ليس له امتداد جسمانى • فلا تناقض ذاتى فى هذا المعنى •
ولا وجود فى معنى الشيء المفكر لأى افتراض مسبق لوجود ممتد •
فحواسى تعرفنى إن لى وجوداً ممتداً ، غير أنها غير موثوق بها ، لأسباب
سبق ذكرها فى « التأمل الأول » وأعيد ذكرها فى « التأمل السادس » •
وباختصار ليس من مقومات معنى الشيء المفكر أن يكون ممتداً بالضرورة
أيضا • ولما كان بالاستطاعة تصور شيء مفكر ليس شيئاً ممتداً ، ربما كان
يكفى أن أكون قادراً على ادراك شيء واحد بمعزل عن الآخر بوضوح
وتمايز لكى أتيقن من أن أحدهما يختلف عن الآخر » ، فإن مايتبع ذلك
هو أن « الأنا » التى اكتشفت أنها موجودة ستكون أساساً شيئاً مفكرًا فى
فترة زمنية • وعلى حد قول ديكارت :

« من هذا يتضح أنه لما كنت أعرف عن يقين أنني موجود • وقى الوقت نفسه ، لم الحظ أن هناك شيئا آخر ينسب بالضرورة الى طبيعتي أو ماهيتي • وبعد أن استثنيت كوني شيئا مفكرا ، فأننى استخلصت بحق أن ماهيتي تتألف فقط من حقيقة أنني شيء مفكر أو جوهر ماهيته الوحيدة أو طبيعته الوحيدة هو أنه يفكر » (١٩٠) •

وربما كان من الحق أن لدى جسما ، ومن هنا يستطرد ديكارت ويقول « أنه - على أقل تقدير - فى هذا العالم يصح القول بأن لدى جسما • ولكن ولما كان لدى - من ناحية - فكرة واضحة وتمييزة عن نفسى ، ونظرا لأننى مجرد شيء مفكر وغير ممتد ، ولما كنت - من ناحية أخرى - أملك فكرة متمييزة عن الجسم باعتباره شيئا ممتدا وغير مفكر وحسب ، لذا سيكون من الميقون منه أن هذه الأنا •• متمييزة تماما على الإطلاق من جسمى ، وبمقدورها أن توجد بغيره » (١٩٠) •

نكتفى بما جاء فى هذه الحجة • فهى كما اشترت حجة صحيحة اذا سلمنا بأن الكوجيتو قد أثبت وجودى كذات مفكرة • واذا سمحنا أيضا بالافتراضات التى سبق أن ذكرتها • ومن ثم فاذا أريد انتقاد هذه الحجة فان هذا النقد سينصب على افتراضات ديكارت ، وليس على منطق استدلاله الذى يجب فحصه • ولقد سبق أن ذكرت أنواع الأسئلة التى قد تثار فيما يتعلق بالكوجيتو ، وبقي أن نذكر كلمة عن افتراضاته الأخرى • وهنا بالاستطاعة القول أنه بينما زعم ديكارت فى التأمل الأول أنه قد محا تماما جميع ظنونه الباكرة ، وأنه قد تشكك فى كل شيء يمكن الشك فيه ، إلا أنه - فى الحق - لم يفعل ذلك - فلربما رغب المرء فى الإشارة الى أن كل افتراض من الافتراضات التى ذكرتها فى حاجة الى تبرير • ولايصح أن توصف بأنها حقيقية وبينة فى ذاتها ، ومن ثم فيتمين اضافتها الى المسائل الأخرى التى تشكك فيها • وبطبيعة الحال ، فأننا اذا أخضعنا هذه الأشياء للتساؤل ، فان الحجة لن تكون وافية ، ولن يتبقى لنا أى شيء غير عبارة Cogito ergo sum وحدها ، ان صح أنها ستبقى حقا •

ولم يفحص ديكارت هذه الافتراضات ، لا لأنه عمد الى الخداع ، وانما لأنها كانت بالاحرى من الافتراضات الأساسية فى الفكر الوسيط بحيث لم يخطر بباله أنها افتراضات تحتاج الى تبرير ، بل ولعلها افتراضات لا يمكن قبولها • ولقد ابتعد ديكارت عن الفكر الفلسفى الوسيط فى برنامجه ابتمادا له مغزاه ، واقترح منهجا ، ولكنه استقر يسلم بعدد من

البديهيات الأساسية للغاية فى الاستدلالات الوسيطة (وبوسعنا أن نصادف أمثلة أكثر من هذا النوع فى براهينه عن وجود الله) • وبقي أن يقوم الفلاسفة اللاحقون بملاحظة أن المنهج الذى اقترحه ومعايير المعرفة التى طرحها ستبخس مزاعم الكثير من ظنوننا النابعة من المفاهيمية الدارجة ، وستكشف أنها ليست معرفة حقة ، كما أنها ستحط من قدر الكثير من البديهيات الأساسية للافتراضات التى استمر محتفظا بها • أن هذا لا يثبت أنها خاطئة بالفعل ، أنه يبين فقط أن منهجه المقترح ومعايير المقترحة - سيعرتب عليها عواقب لم يتوقعها ديكارت •

بطبيعة الحال ، بمقدورنا أن نتصور صحة هذه الافتراضات حتى وأن تعذر اخضاعها لنوع المبررات التى يطالب بها ديكارت كما أنه من المباح لنا أن نرفض محاولة الامتداء الى يقين كامل ، والنظر الى كل شيء ليس موضع شك بصفة مطلقة على أنه زائف ، ولربما كان بوسعنا أن نخفض نظرتنا قليلا ونرى وجوب عدم تطبيق معايير الهندسة على معرفتنا بالواقع • أن هذا الاجراء قد يساعد على أية حال على فتح الطريق أمام إعادة السماح بقبول نوع الافتراضات التى يطلبها ديكارت • غير أنه قد يتضح أيضا أنه بينما يتعين علينا أن نطرح افتراضات أساسية معينة ، فإننا قد لانقرر اتباع الافتراضات التى وضعها • وإذا ارتضى أحد ذلك فإنه قد يقر النتائج التى جاء بها ديكارت • أما إذا لم يرتضيها ، فإنه قد يهتدى الى غيرها •

وانتقل الآن - بعد توخى الإيجاز - الى تصور ديكارت لطريقة ارتباط العقل والجسم فى سياق نظريته اليهما كجوهرين متميزين أساسا : أحد الجوهرين جوهر مفكر غير ممتد ، والآخر جوهر ممتد غير مفكر • والجوهران قادران على الوجود مستقلين كل منهما عن الآخر • ويرى ديكارت الجسم كشيء شبيه بالآلة ، وجاء استعمال كلمة آلة صراحة فى نقاط عدة فى كتاب « التأملات » • والجسم شيء يتشابه أساسا هو وأشياء أخرى فى العالم • فوجده وطبيعته قد تم اثباتهما طبقا لنفس الأسس وفى نفس الوقت الذى تم فيه اثبات تلك الأشياء الأخرى من العالم • (وسوف أبحث فيما بعد فى هذا الفصل حجته عن وجود الجسم عندما أتحدث عن الطريقة التى اتبعها للامتداء الى النتيجة القائلة بأن الجواهر الممتدة موجودة بوجه عام) • أن هذين الجوهرين - العقل والجسم - مرتبطان برباط وثيق للغاية ، كما شاء ديكارت القول (١٩٠) • وعندما نتحدث عن طبيعة « الانسان » ، فإننا نشير الى هذا الترابط بين

العقل والجسم . هكذا قال ديكارت « عن طبيعة الانسان باعتبارها مؤلفة من عقل وجسم » (١٩٨) . فلم يكن محض صدفة أن ارتبط أنا - عقلى - بجسم فى هذه الحياة ، لأن الله قد أمر بذلك على أية حال ، أى أن لا أوجد الا مرتبطا بجسم .

بيد أنه من الواضح أن هناك شيئا أشبه بالمشكلة هنا ، وكان ديكارت على دراية بها ، وحاول حلها . فإذا كان الكائن البشرى يجمع بين جوهرين متميزين ، أحدهما ممتد ولكنه غير مفكر ، والآخر مفكر ولكنه غير ممتد ، وإذا كان كل منهما يؤثر فى الآخر ، كما اعترف ديكارت بذلك ، فكيف تسنى لكل منهما التأثير فى الآخر ؟ كيف يستطيع شيء ما . يدور فى العقل أحداث حركة جسمانية ؟ وكيف يترتب على شيء ما يؤثر فى الجسم حدوث شيء ما يحدث فى العقل ؟ وبإلها من مشكلة بالغة الصعوبة وبخاصة بعد أن فرق ديكارت بين الجوهرين على نحو ساعد على استبعاد الكيفيات الأساسية للطرف الآخر . وجاء حله الشهير - أو السوء المسمعة بمعنى أصح - مثيرا للضحك الى حد ما . إذ اعتقد أن الجوهرين يتصلان ببعضهما ببعض فى الغدة الصنوبرية ، وفيها يدفع العقل الكائن العضوى دفعة خفية تترتب عليها دفعات عصبية ، وينتهى الأمر بحركة الجسم ، ومن خلال هذه الحركات ، تنتقل الدفعات الفيزيائية الى العقل . وزاد من عدم مقبولية هذا الحل أن لا يحرك الآلة غير الآلة ، فإذا كان العقل حقا غير ممتد ، فانه لن يتحرك بأى تأثير تحدثه الآلة . ولقد اضطرب ديكارت الى التبادى فى هذه الحماقات ، لأنه كان فى حاجة الى تفسير كيفية تفاعل العقل والجسم . على أنه إذا لم يوجد تفسير أفضل لتوضيح كيف يحدث هذا التفاعل ، فان حقيقة حدوث هذا التفاعل ستكون حجة قاطعة بالفعل ضد نوع الثنائية المتطرفة التى اعتنقها ديكارت .

طبيعة الله وجوده

وبعد أن أثبت ديكارت أنه كائن ، ورضى عن هذه النتيجة ، واثبت من هو أساسا (شيء مفكر) ، فانه شرع فى « التأمل الثالث » فى زيادة امتداد معرفته : غير أنه اصطدم على الفور بأحدى المشكلات . فما لم يستند الى أفكاره الواضحة والتمايزة ، فانه سيعجز عن مد نطاق معرفته . على أن افتراض « الشيطان الخبيث » لم يكن قد وارى التراب بعد ، كما أنه لم يثبت بعد امكان الاعتماد على أفكاره الواضحة والتمايزة ، ومن ثم رأينا ديكارت يقول :

« لابد أن أبحث مسألة وجود الله بمجرد أن تسنح الفرصة لذلك ،
 فإذا اكتشفت أن هناك الها سيتعين على أن أبحث هل يحتمل أن يكون
 مخادعا . فإذا لم أمتد الى معرفة هاتين الحقيقتين (يعنى أن الله موجود ،
 وأنه ليس مخادعا) ، فإننى لن أرى امكان تيقنى من أى شىء (يعنى أى
 شىء آخر خلاف اننى موجود واننى شىء مفكر) (١٥٩) .

وهكذا يكون ديكارت قد رأى أن نجاح عمله بأسره لاعادة انشاء
 معرفتنا يتوقف على قدرته على اثبات وجود الله ، وأن الله ليس مخادعا .
 أما كيف افترض أن هذا سييسر له النجاح فى تحقيق برنامجـه فمسألة
 سناقشها فيما بعد . ومع هذا فإننى سأبحث - أولا - حجة الخاصة
 بوجود الله وطبيعته . فمن ضرورات برنامجـه أن تكون هذه الحجج أكيدة
 بصفة مطلقة وثابتة بما لا يدع مجالا للشك . فليس باستطاعة أى شىء يتبع
 افتراض وجود الله وخيريته أن يكون مؤكدا الا اذا امكن اثبات أن وجود
 الله وخيريته أمر أكيد . وما يبحث عنه ديكارت هو يقينية معرفتنا بأسرها .
 وهذا يفسر العلة وراء تركيزه الكبير على اثبات وجود الله ، مما أدى الى
 شعور بعض الناس بالضيق كما حدث للفيلسوف الوجودى كيركجور
 (فى القرن التاسع عشر) على سبيل المثال .

وعرض ديكارت ثلاثة براهين من هذا النوع . اثنان منها جاءت فى
 « التأمل الثالث » . وجاء البرهان الثالث فى « التأمل الخامس » . وسأبحثها
 بنفس الترتيب الذى قدمه ، ثم أنتقل الى البراهين التى عرضها عن طبيعة
 الله . وسينصب مخطئى الأساس على كشف النقاب عن الافتراضات
 الحاسمة التى استندت اليها براهينه من أجل اثبات صحتها تاركا للقارئ
 والفلاسفة الذين خاطبهم مهمة تقييم مدى صحة هذه الافتراضات تبعا
 لذلك . وربما بدت أكثر هذه الافتراضات غريبة نوعا ، لأنها ليست من
 الافتراضات التى اعتدنا طرحها . ولكن هنا أيضا يلاحظ أن من سبقوه
 ومن عارضوه قد سلموا تسليما كاملا بها ، ولم يخطر ببال ديكارت قط أنه
 قد افترض شيئا ما احتوى على أية هنة من الهنات الحافلة بالمشكلات .

البرهان الأول

يبدأ ديكارت بالتفرقة بين أفكار الأشياء والأحكام المتعلقة بالأشياء
 فلقد تكون لدى على سبيل المثال فكرة عن القنطورات فى (الأساطير
 اليونانية) دون أن أصدر حكما على وجود القنطورات أو غدم وجودها .

وإذا نظر للفكرة على هذا النحو فحسب ، فإنها لن تكون صحيحة أو باطلة . ولن يثار احتمال التعرض للخداع والخطأ مادام الأمر يقتصر على وجودها في ذهني . أن هذا الاحتمال لا يظهر إلا عندما أخاطر بإصدار حكم يتعلق بوجود شيء لدى فكرة عنه ، وعن علاقته بالموجودات الأخرى . وهكذا . ومن بين الأفكار التي يذكرها إلى جانب أفكاره عن القنطورات والبشر والصخور والمقاعد فكرة الله ككائن كامل أسمى . أن هذه الأفكار هي مجرد أفكار معطاة فحسب ، أما مسألة وجود أشياء مناظرة لها فمسألة لم يتم تأكيدها بعد ، ولكن ديكارت متيقن من أن لديه هذه الأفكار .

فهل تتساوى كل فكرة من هذه الأفكار هي والأفكار الأخرى ؟ يحتاج ديكارت ويقول أنها لا تتساوى . وكل ما يعنيه بذلك هو أنها تختلف من حيث جزئياتها ، كأن تختلف فكرة الحصان عن فكرة البقرة . وما يعنيه بمعنى أصح هو أن بعض هذه الأفكار يختلف اختلافا أساسيا عن الأفكار الأخرى ، لأن بعضها منها « يحتوي » على حقيقة موضوعية كامنة فيها « أكثر مما يحتويها بعض آخر ، وبوجه خاص ، فإن فكرة :

« الإله الأسمى الأبدى اللامتناهي اللامتغير العارف بكل شيء والقادر على كل شيء وخالق جميع الأشياء الخارجة عن نفس الله ، يتمتع بالتأكد بحقيقة موضوعية أعظم في ذاتها من تلك الأفكار التي تمثل جواهر متناهية (كالبشر والصخور والأشجار والقنطورات) » (١٦٢) .

على أن هذا المعنى الخاص « بالحقيقة الموضوعية » ، وأيضا النظرة إلى بعض أفكار على أنها تحتوي على حقيقة موضوعية أكبر في ذاتها مما تحتوي بعض أفكار أخرى قد يبدو شيئا غير مألوف في نظر أغلب الناس الآن ، ويحتاج إلى بعض التفسير . ويتميز عدم الخلط بين « الحقيقة الموضوعية » و « الحقيقة الصورية » (العقلية) . أن الحقيقة الصورية ترد إلى الوجود الفعلي . فالحكم على شيء ما بأن له حقيقة صورية ، يعني الحكم بأنه موجود بالفعل . غير أن الحقيقة الموضوعية لاترد في ذاتها إلى الوجود الفعلي . فكل الأشياء الموجودة بالفعل درجة معينة من الحقيقة الموضوعية أيضا ، حتى وإن كان من المشكوك فيه ، أو حتى من غير الحقيقي وجود شيء من هذا القبيل في العالم . إذ ترد الحقيقة الموضوعية لشيء ما إلى ماهية الشيء الذي قد يكشف عن نفسه في مثل فعله له ، أو في مجرد ادراك لفكرة ما عنه . وما يعزى إليها هو كمال الشيء

الموجود بالفعل أو الممثل فى الفكرة • تأمل مثلاً فكرة الملك وفكرة القنطورات (ولربما اردنا القول بأنه لا الملائكة ولا القنطورات موجودة) فليس لأى منهما حقيقة صورية (فعلية) • أما فكرة الملك فلها حقيقة موضوعية أعظم من فكرة القنطورة • ان هذا مايعنيه بالضبط القول بأن فكرة الملك تحتوى على حقيقة موضوعية فى ذاتها اكبر مما تحتويه فكرة القنطورات •

وإذا أمكننا تذاكر المعنى التاريخى لهذه المصطلحات سيتيسر لنا ان ندرك مايعنيه ديكارت عندما يقول ان فكرة الله لها حقيقة موضوعية اعظم فى ذاتها من الأفكار الأخرى التى لدى ، والتى هى أفكار لجواهر متناهية حتى وان لم يذكر أى شىء بعد عن وجود أى شىء آخر خلاف الشىء المفكر الذى هو أنا ، على أنه بالاستطاعة ملاحظة وجود مشكلة ، هنا ، لأن ديكارت لم يوضح كيفية قياس الكمال النسبى لمختلف الأشياء • فإذا سلمنا بأنه كلما ازدادت درجة الكمال ازدادت الحقيقة الموضوعية فأنى لنا ان نعرف ما الذى يدل على الكمال الأعظم ، والذى يدل على الكمال الأدنى ؟ انه من البين فى ذاته فحسب فى نظر ديكارت ان فكرة الله هى فكرة كائن أعظم كمالا من فكرة أى شىء آخر ، وأن فكرة الحجر هى فكرة أقل كمالا من فكرة الإنسان ، غير ان من يصنم على الشك فى كل شىء لا يتمتع باليقين المطلق قد تكون لديه تحفظات عن مثل هذه التقديرات الأقرب الى الحدوس • فلا تكفى الإشارة الى ان الله يتعين تصوره لامتناهيا ، وأن يتصور الانسان متناهيا ، لأننا اذا تساءلنا هل يعد الملامتناهى بالذات كمالا ، كان سؤالنا فى الصميم •

على ان هذا افتراض لاخلاف عليه نسبيا بالمقارنة بالافتراضات التالية التى افترضها ديكارت • الافتراض الأول - ان الأفكار التى لدى يتعين أن تكون لها علل • الافتراض الثانى ان العلة القصوى لأية فكرة يجب أن تكون على أقل تقدير شيئا ما له حقيقة صورية فى أى شىء ما موجود بالفعل • الافتراض الثالث ، وعلى حد قوله ، « وجوب توافر قدر كبير من الحقيقة (الموضوعية وأيضا الفعلية) فى العلة الفاعلة والعلة الشاملة بنفس قدر توافرها فى معلولها » ، ان هذه الافتراضات مجتمعة تستلزم القول بأن علة أية فكرة من أفكارى يجب أن تكون فى نهاية الأمر شيئا موجودا بالفعل وعلى درجة من الكمال المساوى على الأقل للفكرة محل البحث • ويقول ديكارت : « ان مايتصف بكمال أعظم لايمكن أن يصدر عن

الأقل كمالا . وهذا القول لا يصح بكل وضوح عن العلولات التى لها حقيقة فعلية أو صورية فحسب ، ولكنه يصح أيضا عن الأفكار التى ننظر فيها الى ما يدعى بالحقيقة الموضوعية (١٦٢) . وبعبارة أخرى ، أن كل شئ - سواء أكان حقيقة فعلية أو موضوعية فحسب ، يجب فى نهاية المطاف أن يكون لديه كلمة شئ حقيقى فعلا ، يتوافر له - فى أقل تقدير - الكمال كما هو كذلك .

ويزعم ديكارت أن هذه النتيجة تتبع مبدأ السبب الكافى ، يعنى المبدأ الذى يرى أنه ليس باستطاعة العلول أن يحتوى على ما هو أكثر من علته . وبوجه عام أن هذا يبدو لا معقولا بقدر كاف . غير أن ديكارت يعتبر هذا المبدأ ينطبق على مقدار الكمال الذى يتوافر للشئ بحيث لا يكون باستطاعته التفوق فى الكمال على علته . ويعتقد أن ما يتبع ذلك إذن هو أنه إذا توافرت لى فكرة تحتوى على حقيقة موضوعية أكبر - أو قدر أكبر من الكمال - أكثر مما لدى ، فأننى لن أكون علة هذه الحقيقة الفعلية والأصح هو ضرورة وجود حقيقة فعلية أخرى غيرى تتمتع بكمال يمكن أن يقارن بالفكرة موضع البحث . وليس بالاستطاعة أن تكون علتها حقيقة موضوعية ما ، وهكذا الى ما لانهاية ، لأن هذا يعنى أنها تستطيع الوجود بغير علة موجودة بالفعل ، وتكون هذه الحال أشبه بشئ يتحقق له الوجود من العدم وهذا محال ، كما يرى ديكارت .

يتعين أن يتضح ما يؤدى اليه كل هذا . فلدى فكرة عن الله ، والحقيقة الموضوعية لهذه الفكرة - يعنى الكمال - تفوق فكرتى . وتبعاً لذلك فيتوجب وجود شئ ما بالاضافة لى أنا نفسى . انه شئ ما يتمتع - فى الحق - بقدر من الكمال مماثل للكمال الذى يقترن بالله فى فكرتى عنه . وهذا الشئ الذى يتمتع بجميع الكمالات التى تنسب الى الله فى فكرتى عنه هو بكل وضوح الله نفسه . وهكذا نكون قد برهنا الوجود الفعلى لله اعتمادا على الكشف عن معناه .

والآن فلنسلم بالمقدمات الأولية التى استند اليها ديكارت : مقدمة انه موجود ، ومقدمة انه ليس كائنا كاملا . ولديه فكرة عن الله و الكائن الكامل، وما يجب أن ينظر فيه الآن هو امكان الدفاع عما هدف اليه ديكارت ، ويتعين أن تكون البديهيات التى استعان بها للاهتداء الى نتائج من البديهيات التى لا يتطرق اليها الشك . وهذه البديهيات هى : ١ - لكل حقيقة

فعلية أو موضوعية يجب وجود علة حقيقية فعلية لها فى نهاية المطاف .
 (ب) - لابد أن تشتمل العلة على قدر كبير من الصفات - بما فى ذلك
 الكمال - بنفس القدر الموجود فى معلولاتها ، على أقل تقدير . وربما يجب
 أن أتساءل بكل بساطة : هل هذه البديهيات غير قابلة للشك ، كما يعتقد
 ديكارت ، فيما يبدو ؟ . وحتى اذا شعر ديكارت أن الفكرة الواضحة
 المتميزة التى لديه لابد أن تتصف بالصحة ، فهل من حقه أن يعتمد على
 أفكاره الواضحة المتميزة - التى لم يتيقن منها - كضمان للحقيقة ؟ اليس
 هو القائل فى « التأمل الأول » بأن وجود الله وخيرية الله يجب برهنتهما قبل
 امكان الاعتماد على أفكاره الواضحة المتميزة ؟

وأخيرا فثمة سؤال واحد آخر : هل تعد فكرة الكائن الكامل ذاتها
 كاملة ؟ فعلىنا أن لانتسى أننى لا أملك بالفعل كيانا كاملا فى عقلى عندما
 أفكر فى الكائن الكامل . فانا المسكين الفانى ، ليس بالاستطاعة أن تتوافر
 لى فكرة عن الله مكافئة بالتاكيد لكماله اللامتناهى . ومع هذا فإذا صح
 أن هناك « فكرة كاملة » فى عقلى عن الله سيكون ديكارت محقا (اذا سلمنا
 بصحة بديهاته) فى استخلاص القول بوجوب وجود كائن كامل هو علة
 هذه الفكرة الكاملة . ومن هنا فقد يصح السؤال : اليس هناك اختلاف
 بين فكرة الكمال والفكرة الكاملة ، ولماذا لا يكون ديكارت قد خلط بين
 الفكرتين . واذا كان هناك اختلاف ، واذا كان قد خلط بين الفكرتين ؟
 فى هذه الحالة ، فإذا كانت فكرة الكمال التى لدى لاتتميز بأى كمال عن
 فكرتى عن الحجر أو المقعد ، التى سمح ديكارت بأن أكون علقها انا نفسى ،
 ومن كل ما عرفناه حتى الآن ، يبين أن هذا البرهان برمته سيخفق فى
 النهوض من كبوته .

البرهان الثانى

قدم ديكارت برهانا آخر لاثبات وجود الله اتبع فيه منهجا مختلفا ،
 بعد وقت قصير من اقتراحه لبرهانه الأول . وتركز مخطط هذا البرهان
 على محاولة بيان أن وجود الله يعتمد على فرض مسبق بضرورة هذا
 الوجود الذى ثبت بالفعل . وهذا مخطط مشروع تماما . ويتميز بكونه
 متحررا من أى احتمال لنوع الخلل الذى أشير اليه فى البرهان الأول .

ومن هنا اقترح ديكارت أن يدور البحث حول : « هل بمقدورى أن
 أوجد اذا لم يوجد كائن مثل الله » . وبدأ بالتساؤل : « من أين أذن استمد

وجودى ؟ وذكر أن هناك ثلاث إمكانات أخرى بالإضافة الى الله • « فاما أن
استمد وجودى من نفسى أو من والدى أو من أى مصدر آخر اقل كمالا من
الله » (١٦٧) • واتجه مخططه بصفة خاصة الى الحاجة باستحالة صحة
استمداد هذا الوجود من أى مصدر من هذه المصادر الثلاثة • فإذا
استبعدنا هذه المصادر سيتمين استمداد وجوده من الله الذى يجب أن
يكون موجودا لهذا السبب ، لأنه موجود •

ورفض القول أن والديه ربما كانا علة وجوده على أساس أن أقصى
ما يمكن أن يقال عنهما هو أنهما علة وجود جسمه • بينما « الأنا » التى
ينظر فى أمر وجودها شيء مفكر وجوهر متمايز مستقل عن الجوهر الممتد
بوجه عام ، وعن الجسم بوجه خاص • ولربما كان أبواى هما علة هذا
الجوهر الممتد الذى هو جسمى ، ولكن من غير المقدور القول أنهما لهذا
السبب علة هذا الجوهر المفكر الذى يختلف عن جسمى والذى اكتشفت
أنا بنفسى بحق أنه موجود • وقال ديكارت فى طبعة مختلفة للكتاب :
« ليست هناك أية علاقة بين الفعل الجسمانى الذى اعتدت الظن أنه مصدر
وجودى وبين إنتاج جوهر مفكر (ويجب أن يلاحظ أن هذا الاتجاه فى
الاستدلال يجعل صحة هذا البرهان الخاص باثبات وجود الله يعتمد على
قبول رأى ديكارت بأن العقل جوهر متمايز عن الجسم ، ومستقل عنه) •
فإذا لم يقبل هذا الرأى ، فإن القول بأن الوالدين هما علة وجودى
لايمكن أن يستبعد بهذه الطريقة •

وسأمر من الكرام على ما أراد ديكارت قوله عن فكرة احتمال أن
تكون علة وجودى أعظم منى أنا نفسى أو من الوالدين ، ولكنها اقل كمالا
من الله ، وسأحصر كلامى على طريقة تناوله للقول الأكثر إثارة للاهمية
نوعا بأننى قد أكون أنا نفسى علة وجودى • والحجة المعارضة لهذا القول
تتخذ هذه الصورة على وجه التقريب :

(١) أنا الجوهر المفكر موجود •

(٢) أنا لم أكون موجودا دوما •

(٣) عندما يظهر جوهر مفكر للوجود يكون شيء ما قد
جاء للوجود من العدم •

ومن ثم

(٤) فأننى عندما جئت للوجود فإن شيئا ما قد جاء
للوجود من العدم •

(٥) يتطلب مجيء شيء ما للوجود من العدم قوى اعظم من القوى الضرورية للحصول على معرفة بجميع الاشياء ، واعظم حقا من القوى اللازمة لتحقيق جميع الكمالات الاخرى .

(٦) اذا كنت انا نفسى علة ظهورى للوجود ، سيكون بمقدورى ان اكون قادرا على منح نفسى جميع الكمالات .

(٧) واذا كان بمقدور احد ان يمنح نفسه جميع الكمالات ، فانه سيفعل ذلك .

(٨) لو اننى قدرت على منح نفسى جميع الكمالات لقلت بذلك ، ولتواضعت لى جميع الكمالات .

(٩) ولكنى لا اتمتع بالكمال من جملة وجوه .

ومن ثم

(١٠) فانه لم تتوفر لى قط القدرة على منح نفسى جميع الكمالات .

ومن ثم

(١١) فانا لا امتلك قط القدرة (الاعظم ايضا) للاتيان بى الى الوجود من العدم .

ومن ثم

(١٢) فليس بمقدورى ان اكون علة وجودى .

واذا صحت هذه الحجة ، واذا افترضنا اذن انه بالمقدور استبعاد احد الوالدين واشياء اخرى اعظم منه ولكنها اقل من الله كجمل محتلة لوجوده ، فان مايتبع ذلك هو ان الله وحده هو علة وجوده ، ومن ثم فان الله موجود . ولكن هل المقدمات التى استند اليها ديكارت فى هذه الحجة صحيحة ؟ فباستطاعتنا ان نتشكك فى المقدمة التى تزعم انه اذا كان بمقدور احد ان يضىف الكمالات على نفسه فانه سيفعل ذلك ، وان كنت اميل الى التجاوز عن ذلك . اما المقدمة الأكثر اثارة للخلاف فهى التى ترى انه عندما يظهر أى كائن مفكر للوجود فان شيئا ما يظهر للوجود من العدم . ان هذه الحالة تستند الى الافتراض المسبق لتفرقة ديكارت الراديكالية بين العقل والجسم كجوهزين متميزين ، بالاضافة الى ما هو

أكثر من ذلك • وعلى أية حال ، ان صحة ما افترض هنا على هذا الوجه
مثار خلاف •

ولربما أمكن التشكك فى المقدمة القائلة ، اننى لم أكن موجودا
دائما • ويعترف ديكارت بذلك ويأتى بحجة أخرى لبيان أنه حتى اذا كنت
موجودا دائما ، فان وجودى يتطلب سبق وجود شيء ما مثل الله •

وتتخذ هذه الحجة الصورة الآتية :

(١) يمكن تقسيم الزمان الى عدد لامتناه من الأجزاء .
كل جزء منها مستقل عن الآخر •

ومن ثم

(٢) تكون الديمومة فى الزمان مكافئة لاعادة الخلق
من العدم فى كل لحظة •

(٣) اننى افقر الى القدرة على أن أكون علة لى شيء
يظهر للوجود من العدم حتى ولو لمرة واحدة • فاهيك بالوجود
لجملة مرات (للأسباب المجللة أنفا) •

ومن ثم

(٤) فمن المتعذر أن أكون هذا الكائن الذى يحقق حالة
الديمومة فى الزمان (لفترة غير محدودة او محدودة) •

ويستخلص ديكارت من ذلك أنه حتى ان كنت قد وجدت دائما ، فلا بد
أن تكون هناك قوة خارجة عن نفسى ، يعنى الله ، لكى يرد إليها وجودى
المتصل • وما يثير الارتياح ، أو ما يبدو أقل تمعنا بشرط « الوضع
والتمايز » فى أقل تقدير هما بطبيعة الحال أول خطوتين • ولكن لما كان
قلائل من الناس يحتمل قبولهم جديا القول بأنهم وجدوا دائما ، لذا
فلعله من غير الضرورى متابعة هذا الانتقاد الى ما هو أبعد •

وأكثر الاعتراضات أهمية التى بمقدورنا أن نوجهها للحجة
الأساسية بزميتها موضع النظر هو أنها تفترض أنه لكى يوجد كل شيء
(باستثناء الله) فلا بد أن توجد أيضا علة لوجوده أو وجودها • وبطبيعة
الحال ، اذا تشككنا فى هذا الافتراض ، فان الحجة ستنهار رأسا على

عقب • ان لا تنصب نقط الخلاف على هل هذا الافتراض افتراض معقول حقا ، ولكنها تتركز بالأحرى على هل يتعذر تصور وجود أى شيء بغير علة • فلعلك تذكر ان اليقين الكامل هو ما يبتغيه ديكرت ، فهل هذا الشيء لا يتطرق اليه الشك على الاطلاق ؟ وأخيرا هناك المشكلة التى تعاود الظهور عن مكانة الأفكار الواضحة والتمايزة عند ديكرت وعندنا ، وامكان الاعتماد عليها ، والتى اعتمد عليها دوما عند عرض حجته ، فهل من حقه ان يفعل ذلك ، اذا سلمنا بالشكوك التى اثارها عنها فى « التأمل الأول » قبل ان يثبت وجود الله وخبريته •

البرهان الثالث

فلننتقل الآن الى البرهان الثالث لاثبات وجود الله ، وقد جاء ذكره فى « التأمل الخامس » • ان هذا البرهان قد اشتهر باسم البرهان الأونطولوجى (الدليل الوجودى) • ويتميز بكونه لم يفترض حتى مسبقا وجوب ان يكون لكل شيء علة ، ولا بشرط وجوب وجود مساواة بين كمال العلة وكمال المعلول أو زيادة كمالها عن كمال المعلول ولعل هذا يفسر سر استهواء هذا البرهان للفلاسفة الأحدث (أى الذين ينتمون الى عهد أحدث من ديكرت) •

وبالمقدور طرح البرهان على نحو بسيط نسبيا ويتضمن ما يأتى :

(١) اذا امكنى ان أرى بوضوح وتمايز ان احد جوانب التصور ١ يساوى ١ ، ب • فى هذه الحالة سيصبح القول بان « ١ » هى «ب» (يعنى اذا كانت «١» تستلزم منطقيا «ب» ، فان «ب» ستكون فى الواقع من مستلزمات ١) •

(٢) ولقد اهتديت الى فكرة الله ، يعنى فكرة الكائن الكامل الاسمى عندى (١٨٠) •

(٣) وأى كائن يفتقر الى الكمال لن يكون كائنا كاملا اسمى •

ومن ثم

(٤) فمن التناقض الذاتى تصور الله الكائن الكامل الاسمى مفتقرا الى أى كمال •

• (٥) والوجود كمال

ومن ثم

(٦) فإن الافتقار الى الوجود يعنى الافتقار الى

الكمال

ومن ثم

(٧) سيكون من التناقض الذاتى تصور الله الكائن

الكمال الاسمى مفتقرا الى الوجود (يعنى غير موجود) •

ومن ثم

(٨) فمن مقومات تصور فكرة الله انه موجود •

ومن ثم

(٩) يتعين أن يكون الله موجودا فى الواقع • فمن

الحقائق أن الله موجود •

هذه هى الحجة • ولا يخفى أن المقدمتين الجاسمتين هما الخطوتان الأولى والخامسة • وفيما يتعلق بالخطوة الأولى ، وبينما لا يستبعد أن نكون ميالين بوجه عام الى التسليم بها ، فإن المشكلة القديمة ستظهر ثانية عن مدي امكان الاعتماد على افكارنا الواضحة والتمايزة قبل اثبات أن الله موجود ، وأنه خير ، ولكن وحتى اذا طرحنا هذه المشكلة جانبا ستظل هناك مشكلة حاسمة تخص الرأى القائل أن الوجود كمال - وسواء اكان الوجود كاملا ، أو كان الوجود شيئا يمكن درجه ضمن فكرة أو تعريف شئ ما ، فإن هذه القضية من القضايا التى اختلفت الفلاسفة بشأنها منذ ذلك الحين • ولن أحاول الاجابة عن السؤال آنف الذكر ، لأن كثيرين من الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم لاحقا لديهم اجابات تقال فى هذا الصدد واكتفى بالقول : بانك اذا فكرت أن الله موجود ، ثم فكرت ان الله رغم اتصافه بجميع الصفات التى تخيلها ليس موجودا ، فهل اختلف تصورك لطبيعته فى هاتين الحالتين ؟ أم أن تصورك قد انصب على نفس الكائن ذى الطبيعة الواحدة ذاتها فى الحالتين • وكل ما هناك هو أنك فى احدى الحالتين قد تخيلت أيضا أن هناك مثل هذا الكائن •

طبيعة الله

فلنفترض الآن من باب المحاجة، أنه قد ثبت أن الله موجود ، وننتقل مع توخي الإيجاز إلى مسألة طبيعته . أن حجة ديكارت التي رأت أن الله لابد أن يكون قادرا على كل شيء وعالما بكل شيء . الخ ، قد اتخذت على وجه التقريب صورة حجة وجوده التي أجملتها من برهنة وجيزة وكل ما حدث من اختلاف هو حلول مقدمة « القدرة على كل شيء كمال » ومقدمة « العلم بكل شيء كمال » وهكذا محل مقدمة « الوجود كمال » ، ولما كانت هذه المقدمات مقدمات خلافية نسبيا لذا ستبدو حجج ديكارت سليمة بما فيه الكفاية . وفي كلا الحالين ، المقصود هو ، القول أن الله لا يمكن أن يفترق إلى هذه الصفات ، واستمرار وصفه بالكائن الأسمى الكامل ، كما هو وفقا للتعريف . ولقد استعمل ديكارت نوع الحجة ذاتها لبيان أن جميع هذه الكمالات يجب أن تتحد في كائن واحد ، ولا تتفرق بين عدد من الكائنات يكون لكل منها كمال واحد أو قليل من الكمالات . فتبعاً لما ارتأه فإنه بغير هذه الوحدة الخاصة بجميع الكمالات ، لن يكون أي كائن كائناً أسمى ، ومن ثم فإنه لن يكون لها إلا إذا تبين أنه موجود . فبغير أن تتوافر لله جميع هذه الكمالات ، فإنه لن يكون الكائن الأسمى الكامل ، تمثيلاً مع التعريف .

وأخيراً يحاجي ديكارت على نحو مماثل ويذكر أنه في غير مقدور الله أن يكون مخادعاً مثل الشيطان الخبيث الذي تخيله . وتتخذ الحجة الصورة الآتية في « التأمل الثالث » :

(١) الله هو ، الكائن الكامل الأسمى

(٢) ليس للكائن الكامل الأسمى أية نقائص أو أوجه خلل .

ومن ثم

(٣) فليس لله أية نقائص أو أوجه خلل .

(٤) والخداع ينجم عن خلل أو نقص (١٧١) .

(٥) من غير المقدور أن يكون الله خداعاً (١٧١) .

وباختصار ، أن الخداع لا يتوافق هو وطبيعة الله الكاملة الشاملة . ولن يكون الله كاملاً شاملاً إذا لم يكن خيراً ، ولن يكون خيراً بل شريراً

إذا سخر قدراته للخداع ، أو سيكون أقل اتصافا بالكمال التام لو فعل ذلك، على أقل تقدير • ولكنه كامل تماما، ومن ثم فإنه ليس مخادعا • وفي هذه النقطة فلعل ديكارت كان محقا في أغلب الظن عندما تخلى عن شكوكه في امكان الاعتماد على افكاره الواضحة المتميزة ، ونكرر القول بأنه من الصعب أن ندرك كيف سيتسنى له بلوغ مقصده بغير استعانة بالافكار الواضحة والمتميزة • وعلى أية حال ، فإننا سنحاول أن نرى بعد ذلك الى أى حد تصور امكان بلوغ معرفة الأشياء الأخرى خلاف وجوده ووجود الله والطبيعة بعد أن شعر الآن بأنه قد اثبت امكان الاعتماد على افكاره الواضحة والمتميزة

العالم والأشياء

وبعد أن اقتنع ديكارت باثباته وجود الله وعدم خداعه في « التأمل الرابع » : « يبدو لي أن أمامي الآن طريقا سينقلني من تأمل الاله الحق • الى معرفة باقى الأشياء في الكون » (١٧٢) • ولقد ذكر ذلك بعد شعوره أن بمقدوره أن يثبت صحة أحكامنا على شريطة أن نجعلها قاصرة على الأشياء التي لا تتجاوز فهمنا • وإذا أمكنه اثبات ذلك ، وسلمنا بصحة الأحكام المتصلة بالعقل والله التي ناقشناها من قبل ، فإنه يعتقد أنه سيكون قادرا على مواصلة إعادة انشاء المعرفة التي يتطلع اليها • والبرهان الذي قدمه لتوطيد امكان الاعتماد على الأحكام الصحيحة قد اتخذ صورة شبيهة بما يلي :

- (١) أن جميع القدرات التي لدى قد تلقيتها من الله
- (٢) لدى القدرة على اصدار الأحكام عن الأشياء •

ومن ثم

- (٣) فإن قدرتي على الحكم تعد منحة الهية •
- (٤) والله لن يفعل شيئا يؤدي الى خداعي أو وقوعي في شرك الخطأ مادام ليس مخادعا •

ومن ثم

- (٥) فإن الله ما كان ليمنحني قدرة قد تؤدي الى وقوعي في الخطأ لو أحسنت استعمالها (١٧٢) •

ومن ثم

(٦) فان قدرتى على الحكم لن تؤدي الى وقوعى فى
الخطا ، لو استعملتها بطريقة صحيحة •

ومن ثم

(٧) اذا استعملت قدرتى على الحكم بطريقة صحيحة
فاننى فى هذه الحالة اذا اصدرت حكما بصحة احدى المسائل ،
فانها ستكون صحيحة حقا •

وقبل النظر فيما تعنيه صحة الحكم سأعقب باقتضاب على مقدمات
هذه الحجة • والمقدمة الثانية لا غبار عليها • فنحن نصدر احكاما على
الاشياء ، وتثبت حقيقة قيامنا بذلك ان لدينا القدرة على تحقيق ذلك •
والمقدمة الرابعة تعتمد على سلامة الاستدلال الذى تحدثنا عنه آنفا ، واذا
أبيناهما ، فان الحجة ستحقق • ولقد حاول ديكارت اعادة بناء المعرفة تبعا
لها • والمقدمة الأخرى الوحيدة هى المقدمة الأولى التى تنص على افتراض
ان جميع قدراتى ممنوحة لى من الله ، وهذه المقدمة ضرورية أيضا ، لان
رفضها سيؤدي - على حد قول ديكارت - الى تعذر حصولنا على أية
معرفة بالعالم جديرة بهذا الاسم • ولم يحاج بخصوص هذه المقدمة هنا لأنه
شعر أنه قد أثبتتها بالفعل عندما ذكر فى (البرهان الثانى لوجود الله) ان
الله وحده يمكن ان يكون علة وجودى كجوهر مفكر وجوهر قادر على الحكم
بالتبعية ، واذا قبلت هذه الحجة ، فانه لن تصادف أية متاعب هنا • اما اذا
رفضت هذه الحجة ، أو اكتشف أنها مستحسوبة ، ولكنها أقل من ان تكون
برهاناً لا يتطرق اليه الشك ، فى هذه الحالة ، فان البرهان سيتداعى بالمثل
أو يضعف • وفى كلا الحالين ، فانه سيعجز عن أداء المهمة التى يشعر
ديكارت بضرورة القيام بها اذا أريد ضمان معرفتنا للعالم •

ولكن فلنسلم بالحجة ، وننظر - فى ايجاز - الى مارأه ديكارت عما
تعنيه صحة الحكم • وتبعا لتحليله ، فان فعل الحكم أو اصدار الحكم على
أى شئ (يعنى القول بأنه موجود ، أو أن له طابعا ما دون الطابع الآخر)
يعتمد على استعمال ملكتين : أولا - الفهم الذى اتصور الاشياء عن
طريقه • ثانيا - الارادة وبواسطتها (وبلاشتراك مع أشياء أخرى) أوكد
أو أنفى أنها موجودة ، أو لها طابع اتصور أنه من مقوماتها • والملكتان على
السواء من نعم الله • ولكن فهى محدود على نحو ما ، بينما ارادتى ليست

كذلك ، يعنى اننى قادر على تأكيد وجود الأشياء حتى اذا لم أفهمها بوضوح وتمايز من تأثير شروء الانتباه أو قصور الذهن . وعندما أفعل ذلك من أثر سوء الطالع، فإننى أقع فى الخطأ ، أن هذا هو معنى الحكم غير الصحيح . ولكن عندما اكتفى بتأكيد ما أفهمه بوضوح وتمايز ، فإننى أحكم حكما صحيحا ، واكتشف ما هى الحقيقة بالفعل ، وأهتدى الى المعرفة الحققة ، فلما كان الله ليس مخادعا ، ولما كان الله منحنى قدرتى على الفهم ، فلا بد أن يكون ما أفهمه بوضوح وتمايز حقيقيا ، والا فأننى لن أحول دون تعرضى للخداع . وهذا قد يعنى أن الله ربما يكون مخادعا .

هنا يصح أن أشير الى أن ديكارت يواصل الاعتماد على النتائج التى استخلصها من الحجج السابقة التى ناقشناها . فضلا عن ذلك ، فإن تحليله لمعنى « الحكم » يستحق التأمل . إذ اعتمد معنى التحليل عنده على التفرقة الحادة بين الفهم والارادة أو التأكيد ، بعد أن نظر الى هذه الناحية كمسألة مسلم بها لعهد طويل قبله وبعده ، وأن كانت قد تعرضت للتحدى من قبل فلاسفة أكثر حداثة . ولست أوحى برفض تصويره لمعنى التحليل لمجرد أن هذه التفرقة قد تعرضت للتحدى ، ولكن علينا أن ننبه الى أن مناعتها قد أصبحت موضع شك .

على كل حال ، فقد استخلص ديكارت فى نهاية « التأمل الرابع » : « أنه فى كثير من الأحيان عندما أكبر جماع أرادتى . . . أى أجعلها تكف عن إصدار الأحكام الا فى المسائل التى تتميز بالوضوح والتمايز كما تمثلت للفهم ، فإننى لن أكون عرضة للخداع » . (١٧٨) . وفى بداية « التأمل الخامس » يقول : « والآن فإن مهمتى الحاضرة هى أن أحاول . . . البحث عن هل يمكن العثور على (أشياء) مؤكدة يمكن أن تعرف عن الأشياء المادية » (١٧٩) . على أنه لم يهتد فى الواقع الى الأشياء المادية الا فى « التأمل السادس » ، لأنه ركز انتباهه فى البداية على حقائق الرياضيات ، واعتقد أنه بالاستطاعة تناولها بطريقة بسيطة نسبيا ، لأن السبب الوحيد الذى اعتقد أنه دعاه الى التشكك فيها فى « التأمل الأول » هو احتمال أن تكون أفكاره الواضحة والمتمايزة غير موثوق بها . ولكن لما كان الآن قد أقنع نفسه بأنها جديرة بالثقة ، فإنه استخلص أن أية فكرة تتعلق بالأعداد مثل حاصل جمع العدد ٢ ، والعدد ٣ ، أو الأشكال الهندسية (كخصائص المثلث على سبيل المثال) بالمقدور ادراكها بوضوح وتمايز حقيقيين . ولم يزعم ديكارت أن الوحدات الرياضية كالأعداد والمثلثات لها وجود فعلى بالمعنى الفزيائى . ومع هذا فقد أراد أن يزعم أن فكرة أى عدد

معين أو شكل هندسى ما ليست مجرد فكرة تجريبية مستمدة من التجربة ، ولكنها بالأحرى « ذات طبيعة محددة وصورة محدودة وماهية محددة ، لا تتغير ، وأبدية ، ولم اخترعها ، ولا تعتمد على أى نحو على عقلى » (١٨٠) .

ويشرح ديكارت هذا الرأى ويقول أنه قد استند إلى أن أغلب حقائق الحساب والهندسة عبارة عن حقائق ، نكتشفها باستعمال العقل وحده ، وليس اعتمادا على الحواس ، ورغم اكتشافنا لهذه الحقائق فمن الواجب أن لا يظن أنها حقيقية على طول الخط ، فالأصح هو أننا نخترعها مثلما نخترع تصورات كائنات خرافية كالقنطورات . ولا يرجع اتصاف الحقائق الرياضية والهندسية بصدقها إلى اتصاف الأشياء الفيزيائية التى قد تشير إليها بنفس الصفات التى تتصف بها . أنها حقيقية باعتبارها أشياء مستقلة . وبلاستطاعة الاهتداء إلى معرفتها حتى وإن تعذر معرفة وجود الأشياء المادية وطبائعها . فنحن لانعرف أن حاصل جمع ٢ + ٣ = ٥ ، أو أن مجموع زوايا المثلث ١٨٠ درجة عن طريق الاستقراء من إدراكنا للموضوعات الفيزيائية . والأصح هو أننا نعرفها بفضل مانكتشفه أثناء تأملنا للأعداد والمثلثات وما أشبه .

ولكن الآن ماذا عن الموضوعات (الأشياء) المادية . . . لقد كان هذا هو السؤال الذى انتقل إليه فى « التأمل السادس » عندما قال : « لم يبق الآن للبحث خلاف مسألة هل الأشياء المادية موجودة لا بوصفها مجرد موضوعات للرياضيات البحتة ، وإنما كأشياء موجودة ومشخصة . وأول سؤال قد يثار هو هل من الممكن أن تكون مثل هذه الأشياء موجودة مستقلة عن الجوهر المفكر يعنى عقلى ، وخارجة والأفكار التى لدى عن مثل هذه الأشياء » . وجاءت اجابة ديكارت عن هذا السؤال بالإيجاب . إذ قال : « لاشك أن الله يملك القدرة على أحداث (أى شئ) بمقدورى إدراكه متمائزا . . . مالم (أصادف تناقضا عندما أحاول تصويره واضحا (١٨٥) ، ولكن الفكرة الخاصة بأشياء مادية موجودة مستقلة لا تحتوى على تناقض ذاتى ، ومن ثم فإنها تكون ممكنة . وبالمقدور طرح المقصود هنا على نحو أبسط دون إشارة إلى الله ، وقد لا يعترض سوى قلائل على هذه النقطة التى تتلخص فيما يأتى : « أن الأشياء المادية ممكنة منطقيا ، ومن ثم فإنها تكون ممكنة بالفعل » وأن كان لا يتبع ذلك - بطبيعة الحال - وجودها بالفعل ، وهو ما كان ديكارت أول من يصر على قوله .

ومن ثم فهل تعد هذه الأشياء موجودة بالفعل ؟ سوف اتخطى الحجة

الخاصة بوجود الجسم استنادا الى قوة الخيال التى اكتشف ديكارت انه يتمتع بها (١٨٦ - ١٨٧) . فكما اعترف هو بالذات فان وجود قوة الخيال الى جانب الفكرة التى لدينا عن وجود الجسم ، لن تيسر لذا « الحصول على أية حجة يمكن أن يستخلص منها بالضرورة وجود الجسم » . ولما كان هذا النوع من الحجة هو الذى يجب أن يهتدى اليه اذا أريد امتداد برنامج اعادة انشاء المعرفة بحيث يشتمل على الأشياء المادية ، لذا اضطر ديكارت الى محاولة اتباع نهج آخر للحصول على نتائج ترقى الى ما هو أبعد من التخمينات القائمة على احتمالات « (١٨٧)

والبرهان الذى انتهى اليه قد مر بخطوات شبيهة بما
ياتى :

- (١) لدى أفكار عن أشياء مادية متنوعة .
- (٢) محال ان يظهر أى شئ للوجود من تلقاء نفسه

ومن ثم

- (٣) تكون هذه الأفكار قد تكونت وترتبت على شئ موجود ما .

(٤) هناك أربعة أشياء موجودة وممكنة . وهى أربعة فقط ، بمقدورها احداث هذه الأفكار : نفسى والله والأشياء المادية الفعلية ، أو أى كائن أسمى من نفسى ولكنه أقل من الله .

- (٥) وأنا كما أنا لأن الله قد خلقنى على هذا النحو .

(٦) لدى ميل قوى للاعتقاد أن هذه الأفكار الخاصة بالأشياء المادية قد انبعثت من أشياء مادية فعلية .

- (٧) فإن لدى هذا الميل لأن الله كان علة حصولى على هذا الميل .

(٨) ولو كانت هذه الأفكار قد انبعثت من نفسى أو من الله ، أو من أى كائن آخر أسمى منى ولكنه أقل من الله ، فإن هذا الميل كان سيتسبب فى خداعى .

ومن ثم

- (٩) لو كانت هذه الأفكار قد انبعثت من أى مصدر من هذه المصادر الثلاثة سيكون الله مخادعا .
(١٠) والله ليس مخادعا .

ومن ثم

- (١١) فإن هذه الأفكار لم تنبعث من أى مصدر من هذه المصادر الثلاثة .

ومن ثم

- (١٢) لا بد أن تكون هذه الأفكار قد انبعثت من الأشياء المادية الفعلية .

ومن ثم

- (١٣) لا بد أن تكون الأشياء المادية الفعلية موجودة .

ومن المقدور تبسيط هذه الحجة قليلا بحذف أية إشارة الى مصادر ممكنة أخرى لأفكارى الخاصة بالأشياء المادية دون حدوث تعديل ذى بال لهذه الحجة . وفى كلا الحالين سنخلص الى الرأى القائل بأنه لما كنت غير قادر على الاعتقاد بأن الأشياء المادية هى مصدر مالى من مدركات للأشياء المادية ، ولما كان الله الذى يتصف بعدم خداعه قد خلقنى على هذا النحو ، لذا يتعين أن تكون الأشياء المادية الفعلية هى مصدر هذه المدركات ، وعلى هذا فيجب أن تكون موجودة بالفعل .

لا يخفى أن هذه الحجة لن تحقق غايتها فى حالة رفض احدى الحجج التى ذكرها ديكارت عن وجود الله وخيريته ، ولكنها تعتمد على ما هو أكثر من ذلك أيضا . وإذا سلمنا أن الله موجود ، وأنه علة وجودى ، الا يتبع ذلك بالفعل وجوب كونه علة ميلى للاعتقاد بأن مصدر مدركاتى للأشياء المادية هو الأشياء المادية الفعلية ؟ وفوق كل شيء ، فلقد اعترف ديكارت بأن لدينا أيضا الميل لاصدار أحكام عن الأشياء التى لانفهمها فهما واضحا ومتمايزا : الا أنه عزا هذا الميل لأنفسنا ، وليس الى الله . فمن أين أتى الاختلاف بين الحالتين ؟ فلنسلم بأننى قد أكون متأكدا من أننى لم أخدع ، اذا اقتصررت على تأكيد ما افهمه بوضوح وتمايز ، وهو كل ماسبق أن قاله ديكارت ، وقد ترتب على كون الله ليس مخادعا . وما

من شك اننى لا افهم بوضوح وتمايز أن الأشياء المادية الفعلية هى مصدر افكارى عنها ، ودون بذل أى عناء ، فإن صح ذلك ، سيكون نوع البرهان الذى عرضه ديكارت بلا ضرورة • ولكن اذا لم أستطع أن أدرك على الفور بوضوح وتمايز من مجرد فحص افكارى عن الأشياء المادية أن مصدرها هو الأشياء المادية الموجودة فعلا ، فمما الذى يجبرنى على التوقف عن اصدار حكمى على المادة ؟

واكرر ، لكى أمضى قدما فى الكلام عن هذا الموضوع بطريقة تختلف عن طريقتى التى اتبعتها فى الحالات الأخرى التى كنت ميالا فيها لاتخاذ موقف التأكيد الذى تجاوز قدرتى على الفهم بوضوح وتمايز ، فقد كان من واجب ديكارت أن يرجع ميلى للاعتقاد بأن الأشياء المادية الفعلية هى مصدر مدركاتى الحسية وافكارى الخاصة بالأشياء المادية الى سبب خاص بحيث يبدو من المعقول أن ينسب هذا الميل الى الله ، بينما تنسب الميل الأخرى (التى قد تكون مماثلة) الى المغالاة من قبل ارادتى • ان هذا انتقاد مستقل عن الانتقادات التى قد توجه الى حجج ديكارت السابقة ، ويوجه الى هذه الحالة بالذات • وليس لدى ديكارت أية اجابة مقنعة عليه ، كما هو واضح • على أنه اذا تعذر على ديكارت تقديم اجابة ما ، فإن البرهان لن يستطيع تحقيق غايته ، ومن ثم فإنه سيكون قد انتهى الى عدم الاهتداء الى وسيلة تساعد على جعل اعادته انشاء المعرفة تمتد ببحث تشمل المواد التى تخص العالم الخارجى المفترض للأشياء المادية •

ولكن الآن ، ولنسلم جدلا أنه قد تم اثبات وجود الأشياء المادية ، فماذا بمقدورنا أن نعرفه عن طبيعتها ، وعن خصائصها ؟ ليس من شك أن معظم الناس مقتنعون بوجود أشياء مادية ، حتى وان لم يعتقد بعضهم فى صحة حجة ديكارت عن وجودها ، وكانت اجابته عن سؤال ما باستطاعتنا أن نعرفه عن خصائصها مشوقا نوعا لأنه لم يتبع الاتجاه الآنف الذكر فى الاستدلال ، ويحاجى بالقول بأن الأشياء المادية لديها فى الواقع جميع الخصائص التى نميل الى الاعتقاد بأنها تخلصها ، ولقد قام بالاستدلال وفقا لهذه الأسس المختلفة واستخلص أنه عندما تتنوع مدركاتنا فيتحتم أن تكون هناك تنوعات ملاحظة قد حدثت للأشياء المادية ذاتها لكى تفسر تنوعات مدركاتنا ، ولكنه يعترض على اعتقادنا بأن عددا من الخصائص التى نعتقد عادة أنها كاملة فى الأشياء ذاتها لا يمكن فى واقع الأمر القول بأنها كذلك • هذه الخصائص هى التى أسماها « الكيفيات الثانوية » كالحرارة واللون والمذاق على سبيل المثال • فهذه الكيفيات كما ندركها ، لا يمكن

النظر إليها على أنها كييفيات للأشياء ذاتها ، لأنه من اليسير بيان أن ادراكنا لهذه الكييفيات يتأثر بحواسنا ، ويتنوع تبعا لحالات أعضائنا الحسية . ويعتقد ديكارت أنه عندما تبقى حالة الأعضاء الحسية ثابتة ، ونظل ندرك تغيرا في اللون أو الحرارة أو ما أشبهه ، فلا بد أن يحدث تنوعا مظاهرا في الشيء ، وأن لم يكن باستطاعتنا اكتشاف ماهيته على وجه الدقة .

على أنه بينما يتعذر اكتشافنا - بدقة - لماهية التنوع المناظر الذي يحدث ، فإن ديكارت يشعر أنه من المعقول افتراض أرجح ما يحدث في هذه الحالة إلى تغير يطرأ على مجموعة أخرى من الكييفيات ، بوسعنا جميعا أن ندركها ، ونعتبرها هي الكييفيات الفعلية للأشياء ذاتها (إذا تحدثنا هنا بوجه عام) على أقل تقدير . وهذه الكييفيات هي ما يسمى « بالكييفيات الأولية » كالشكل والحركة والعدد . ويعترض ديكارت على ما يقال بأن الكييفيات من هذا القبيل لا تتأثر بحواسنا على نحو ما يحدث للون والذوق وما أشبهه ، ومن ثم فعندما نحدد مثلا شكل أى شيء ، فإننا نكون قد اكتشفنا خاصية فعلية فيه . وترجع التغيرات التي تطرأ على الكييفيات الثانوية التي ندركها إلى تغيرات دقيقة تحدث للكييفيات الأولية للشيء . فإذا سلمنا بهذه النظرة إلى المسألة يتعين أن يكون واضحا لماذا استعملت مصطلحات مثل أولية وثانوية للإشارة إلى نوعي الكييفيات . فالكييفيات الأولية هي الكييفيات التي لدى الأشياء ذاتها ، والتي تتماثل هي وما ندركه فيها إلى حد كبير . بينما الكييفيات الثانوية هي الكييفيات التي ليست للأشياء حقا كما ندركها ، ولكنها بالأحرى احساسات لدينا تثيرها أو تحدثها الأشياء كنتيجة للتفاعل بين الكييفيات الأولية وأعضائنا الحسية .

وجاءت اجابة ديكارت عن سؤال ما بمقدورنا أن نعرفه عن الأشياء المادية على هذا النحو : نحن قادرون على معرفة ماهية الكييفيات الأولية للأشياء المادية عندما تكون مؤلفة من مقادير تساعدنا على ادراكها . وبوسعنا أن نكون أفكارا واضحة ومتميزة عن هذه الكييفيات . ولما كانت أفكارنا الواضحة والمتميزة قد أثبتت إمكان الوثوق بها (لأسباب تتعلق بوجود الله وخيريته) فإننا قادرون على معرفة أن الأشياء لديها هذه الكييفيات التي نستطيع أن نكون أفكارا واضحة ومتميزة عنها . على أن معرفتنا محدودة ، وبخاصة فيما يتعلق بملامح الأشياء المرتبطة بادراكنا للكييفيات الثانوية . فليس بمقدورنا أن نعرف عن هذه الأشياء إلا أن لها ملامح معينة هي التي « تحدث » أو تثير هذه المدركات لدينا . وقد نفترض

أنها صيغ لـكيفية أولية يتعذر ادراكها . غير أننا لانستطيع تكوين أفكار واضحة ومتميزة لهذه الملامح على وجه الدقة ، ومن ثم فليس بوسعنا الحصول على معرفة حقيقية بها .

ولنتذكر الآن الأسباب الثلاثة التي أوردها ديكارت أصلا للتشكك في شهادة الحواس ، والتي أعاد الكلام عنها في « التأمل السادس » ، ونرى كيف تناولها بعد أن شعر الآن بإمكان ضمان قبول شهادة الحواس شريطة الالتزام بحدود ثلاثة . وتتعلق الأسباب الثلاثة بما يأتي : (أ) حقيقة أنني كثيرا ما اتخذتني حواسي (ب) احتمال أن أكون في لحظة ما غارقا في أحلامي ، ومن ثم فأنني لا أكون مدركا للعالم الحقيقي على الإطلاق و (ج) أنني ربما أكون معرضا للخداع بحكم تكويني الذي يسوقني الى الوقوع في الخطأ .

وشعر ديكارت أنه تمكن من استبعاد آخر هذه الأسباب الثلاثة اعتمادا على حجته القائلة أن الله موجود وخير ، وبوصفي من مخلوقاته فلا يمكن أن أكون قد اتخذت تكويننا يساعد على استمرار وقوعي في أخطاء لا مناص منها ، وفيما يتعلق بالسبب الأول فبينما يعترف ديكارت بأنه رغم استمرار إمكان خداع الحواس لي في بعض المناسبات ، إلا أنه شعر أنه قد بين أن الأخطاء التي تترتب على هذا المصدر بالاستسلامة تجنبها بالاعتماد على الاستعمال الصحيح للملكة الحكم وتجميع الأدلة من مختلف الحواس ، بالإضافة الى الوثوق من خيرية الله ، التي منحني ملكات جديرة بالثقة إذا أحسن استعمالها ، وأخيرا وفيما يخص إمكان استغراق في الحلم ، فلقد شعر ديكارت أنه بمقدورنا أن نطرح جانبا شكوكنا المستمدة من هذه الامكانية إذا التزمنا الحرص ، ولاحظنا إمكان أحداث تكامل بين ما نعتقد أننا نجريه وبين باقي التجربة . ورأى أنه لو تحقق ذلك ، فأنني سأكون على يقين من أنني لا أحلم ، وعلى حد قوله :

« لقد اكتشفت اختلافا ملحوظا بين (الحلم واليقظة) استنادا على عجزنا عن الربط بين أي حلم من أحلامنا والأحلام الأخرى ، وبتأثير حياتنا برمتها مثلما نربط بين الأحداث التي نتعرض لها عندما نكون يقظانين وعندما يتسنى لي الربط بين مالدني من مدركات بلا تقطع بتأثير حياتي في جملة ، فأنني سأسأكون متأكدا تماما أن هذه المدركات قد وقعت عندما كنت يقظانا ، وليس أثناء النوم فلما كان

الله ليس مخادعا على الإطلاق ، فان مايتبع ذلك هو اننى لست منخدعا فى هذا الشأن » (١٩٩) .

وشعر ديكارت بعد هذا الرأى أن اعادة بناء معرفتنا التى شرع فى انجازها قد تحققت من حيث المبدأ على الأقل ، أما مابقى أمامه فهو الشروع فى تحديد ما للأشياء الموجودة من خصائص وأنماط مميزة فى نطاق القيود التى فرضها على أحكامنا ، فمن الحال أن تتساوى معرفتنا فى الكمال هى ومعرفة الله بالذات ، وإن كان فى مقدورنا احكام معرفتنا وجعلها يقينية فى المجالات التى نرى أننا نعرفها أو بوسعنا أن نعرفها فى المقام الأول ، والاختلاف بين الحالين أننا نعرفها الآن بالفعل ، بينما ، فيما سبق لم يكن بالمقدور القول أننا نعرف أنها حقيقية ، أى معرفة (يقينية) .

فما أشبه الصورة العامة للواقع التى تبرز من نقاش ديكارت بالنظرة التقليدية اليه، كما أنها مماثلة الى حد كبير للنظرة التى يعتقدونها كثيرون هذه الأيام ، فأولا - هناك عالم مؤلف من أشياء مادية - أشياء ممتدة ذات أشكال متنوعة ، بعضها يتحرك والآخر ساكن ، فى أعداد كبيرة . أن هذه الأشياء قائمة هناك لا أكثر ولا أقل ، بما لها من كفيات أولية متنوعة تجعلها تتماثل وتختلف على شتى الانحاء بمعزل عن تصورنا لها وعن ادراكنا لها . وهناك تداع بين هذه الأشياء الممتدة وأشياء من نوع آخر نسميه العقول والنفوس . وليس هناك تماثل بين هذه العقول أو النفوس وبين الأشياء أو الأجسام البشرية ، والاصح أنها مختلفة عنها وتمايزة ومستقلة أساسا عنها ، حتى وإن كان هناك ارتباط وثيق بينهما فى العالم ، وهكذا يكون هناك نوعان أساسيان من الأشياء أو الجواهر فى العالم : الجواهر الممتدة التى لاتفكر ، والجواهر المفكرة أو العقول غير الممتدة .

وأخيرا فهناك شىء أعظم من ذلك . أنه الله الكائن ذو الكمال الشامل الذى أوجد جميع الأشياء فى الوجود ، ومنع كلاً منها عقلا ، ومنع الأشياء الممتدة جميعا الكيفيات التى لديها . ويقتصر دور الاشياء الممتدة العاجزة عن الفكر على التفاعل فزيائيا بعضها مع بعض . أما الأشياء المفكرة أو العقول فقادرة على الاهتداء الى معرفة ذاتها ومعرفة الأشياء المفكرة الأخرى والأجسام الممتدة الأخرى فى العالم ، وفى نهاية المطاف فانها قادرة حتى على معرفة وجود الله وطبيعته (برغم محدوديتها فى هذا الشأن) . كل هذا بفضل الله الذى زودها بملكات الادراك والفهم تحت ضمان خيريته. التى تيسر الاعتماد على هذه الملكات . خلاصة القول فان ديكارت الذى بدأ

بالتصميم على الشك فى كل شىء ، انتهى من الناحية العملية الى عدم انكار أى شىء من النظرات التقليدية المقبولة للعالم ! وغاية ما هناك انه شعر فى النهاية أنه لم يعد يقبل هذه النظرة الى العالم من باب الايمان ولكنه بالاحرى قد أصبح يعرف صحتها عن يقين .

وهكذا ، وكما أشرت فى البداية ، فإنه من الصعب وصف نتائج ديكارت بالنتائج الثورية . أما ما كان ثوريا فهو مطلبه بوجوب اخضاع الافتراضات التقليدية لاختبار التحليل العقلانى ، وضرورة انكار وصفها بالمعرفة اذا اتضح أنها لم تصل الى درجة اليقين الكامل ، أو تعذر برهنتها بعد التأكد الكامل من صحتها . ولقد أتى بحجج اعتقد انها بينت أن النظرة التقليدية للعالم صحيحة أساسا . ولقد تشكك الفلاسفة اللاحقون فى بعض حججه ، وعندما قاموا بفحصها انتهوا الى نتائج مختلفة عنه فى جوانب شتى . ولكنهم تابعوا عملهم بنفس الروح الديكارتية بغض النظر عن مقدار اعتراضهم على حججه وفتائجه . وكانت الرغبة تحدوهم أيضا الى تحديد ما بالمقدور أن يعرف عن الواقع ، وكانوا على استعداد لرفض المعتقدات التقليدية اذا اثبتت نتائج البحث أن المعتقدات التقليدية من المتعذر تبريرها عقليا . واذا أدى الاستدلال الصحيح الى الاهتداء الى نتيجة ترى أن الواقع مكون على نحو جد مختلف عما اعتقد تقليديا فما باليد حيلة ، وسيكون هذا من سوء حظ معتقداتنا التقليدية والمألوفة . وهذا هو ماسعى اليه ديكارت بالذات .

الفصل الثانى

لايبنتز

ولد لايبنتز(*) قبل وفاة ديكارت بأربع سنوات • وعاصر اسبينوزا ولوك • وفى واقع الأمر فإنه كان أصغر من كليهما • وعندما مات لايبنتز ١٧١٦ ، كان بركلى فى الثانية والعشرين من عمره ، وعلى وشك استلام أول وظيفة له فى ميدان التعليم • ولما كان هيوم قد ولد ١٧١١ ، فعلى هذا فقد كان جميع الفلاسفة الذين سنتحدث عنهم فى هذا الكتاب - باستثناء كانط - على قيد الحياة عندما كان لايبنتز حياً يرقى • ولقد ولد كانط بعد ثمان سنوات فقط من وفاته •

واختلف لايبنتز عن بركلى وكانط ولكنه تماثل والآخرين فلم يشغل أى منصب تعليمى لتدريس الفلسفة فى الجامعة ، وإن كان كأغلب الآخرين كان بمقدوره أن يحصل على منصب من هذه المناصب لو أنه أراد ذلك • وقد كان موهوباً منذ حداثة • إذ نشر مقالات فلسفية نفيسة وهو مازال فى سن المراهقة ، وحصل على شهادة الليسانس ثم الدكتوراه فى القانون وهو لم يتجاوز العشرين من عمره • ولايبنتز واحد من الأفاض الذين عرفوا بالمعنية عقلياتهم الفلسفية فى تاريخ الفلسفة برمته • ومازالت معظم أفكاره التى تتعلق - على سبيل المثال - بالمنطق ونظرية الكمبيوتر وإنشاء لغة مثالية تحظى بالاهتمام فى يومنا الحاضر • ومن سوء الحظ أنه قلما سجل

(*) الاحالات فى هذا الفصل الى أرقام الصفحات فى Gottfried Wilhelm

Monadology & Other Philosophical Essays — Von Leibniz

Apne Martin Schrecker, Paul Schrecker,

ترجمها الى الانجليزية

• (انديانا بولس ١٩٦٥) •

أفكاره الفلسفية بجميع دقائقها بطريقة نسقية ، كما أنه لم ينشر سوى القليل نسبيا من الأعمال الفلسفية واتخذت معظم كتاباته صورة المراسلات مع آخرين . وعندما كتب للنشر على نطاق واسع لم تزد كتاباته عادة عن مقالات قصيرة احتوى القليل منها على شيء يمثل أفكاره أو تضمن كفاية من التفاصيل التي تيسر فهم هذه الأفكار . ويترتب على ذلك احتياج من يدرسه الى بذل مزيد من الجهد يفوق الجهود التي تحتاجها دراسة ديكارت. وأغلب الفلاسفة الآخرين الذين سنتحدث عنهم . فعلى أن نقتنع بما هو ميسور .

وتماثل لايبنتز وديكارت في اعتناقه لنظرات لاهوتية لم تختلف كثيرا عن نظرات اللاهوت المسيحي التقليدي . وفي الحق أنه كان يأمل أن تساعد فلسفته على القضاء على الشك الذي ينصب على الاتجاهات الأساسية في الفكر المسيحي ، وأيضا على حل الخلافات اللاهوتية ، التي غمرت أوروبا أبان عشرات سنوات الحروب الدينية . على أننا اذا وصفنا برنامجه بأنه مجرد دفاع عن اللاهوت المسيحي التقليدي فأننا سنكون قد ابتعدنا عن الدقة ، لأنه لم يكتف بالبده في انشاء دفاع عن اللاهوت المسيحي فصيب . ويشير برنامجه الاهتمام في ذاته حتى اذا استبعدنا جانب اللاهوت المسيحي استبعادا كاملا من فلسفته .

البرنامج والمنهج

شارك لايبنتز ديكارت أيضا في اهتمامه بما سماه الارتقاء بالعلوم (١١) . ويقصد بذلك تقدم المعرفة بوجه عام ، والتزويد بأساس للمعرفة يجعلها آمنة قادرة على مواجهة احتمالات الشك الخطير والوقوع في الخطأ . وتماثل هو وديكارت أيضا في الشعور بأن مختلف العلوم ، وما نسميه بالمعرفة بوجه عام ، لا تستند الى أساس صحيح ، وتفتقر الى اليقين والتحرر من احتمالات التعرض للخطأ الذي يتعين أن تتميز به حتى تستأهل عن جدارة اسم المعرفة . وشعر أيضا أن لهذه الناحية أهمية عملية ملحوظة الى جانب الأهمية النظرية ، لأنه اذا لم يستبعد احتمال الخطأ فقد نصف شيئا ما بالحقيقة بينما هو ليس كذلك ، ومن ثم فأننا قد نساق الى ارتكاب أفعال قد يكون لها عواقب عملية ضارة . وعلى هذا فإنه سعى متعبا نفس الروح الديكارتية الى الاهتمام الى « الأداة الصحيحة (المنهج) للعلم العام بكل شيء يعد موضوعا للاستدلال الانساني ، ويستطاع تزويده في شتى جوانبه ببراهين واضحة مثل البراهين الرياضية » (١٩) .

وتمائل لاينتز وديكارت فى شدة التأثير بالرياضة ، وبمقدار اليقين والدقة فى الاستدلال التى بالمقدور العثور عليها فى البراهين الرياضية . واقتدى المنهج الفلسفى الذى اقترحه بالمنهج الرياضى أملاً أن تتحقق لاستدلالاتنا للواقع نفس الدقة واليقين ، وكان هذا الهدف نصب عينيه عندما أشار باستعمال لغة مثالية أو مميزة Characteristic
تحل محل اللغات الطبيعية الماثلة لما نستعمل من لغات ، وقال :

« اللغات الطبيعية لها قيمة كبرى فى الاستدلال ، ولكنها حافلة باللبس بلا حدود ، وعاجزة عن الاسهام بدور فعال فى التكامل والتفاضل . ولو كانت قادرة على ذلك لأمكنى الكشف عن أخطاء الاستدلالات ، فى صيغة الكلمات وطريقة تكوينها والى الآن لم تنجح فى ترفير هذه الميزة الباهرة غير رموز أو حروف الكتابة فى الجبر والحساب » (١٨) .

وفكرة اللغة المثالية - التى تتحرر من اللبس الذى نكبت به اللغة العادية ، والذى تستطيع عن طريقها استدالاتنا التقدم متحررة من المشكلات التى يثيرها هذا اللبس قد أحدثت تأثيراً قوياً على فكر فلاسفة معاصرين كبرتراند رسل وفتجنشتاين فى باكورة عهده ، وما زالت تجظى بتأييد مفكرين بارزين من المعاصرين لنا . ولقد أطلق على هذه الحركة اسم « المذهب الذرى المنطقى » Logical Atomism وكانت شديدة البأس فى بداية القرن ، وتعد أحياء - من جانب - لفكرة لاينتز . اذ تشابهه الفكرة الأساسية للمذهب الذرى المنطقى وما جاء عند لاينتز عندما قال : « بالاستطاعة رد جميع الأفكار الانسانية . . . الى قلة من الأفكار كاوليات

واذا أمكن تخصيص رموز تقابل Primatives كاوليات سيكون بالمقدور استحداث رموز أخرى للدلالة على الأفكار المشتقة وفيها سيتسنى الاهتداء الى تعاريف وقيم صحيحة ، ومن ثم سيكون من الميسور أيضاً الاهتداء الى الخاصيات التى يمكن برهنه أنها متضمنة فى التعاريف أو مترتبة عليها » (١٨ - ١٩) .

« وبمجرد تحقيق ذلك سيكون بوسع أى فرد عندما يستعمل رموزاً من هذا القبيل فى استدالاته وكتاباتاته أن لا يقع فى الخطأ قط ، أو اذا وقع فى الخطأ ، فانه سيكون قادراً دائماً على اكتشاف أخطائه بنفسه بعد اجراء أبسط الاختبارات ، مثلما يفعل الكافة . وفضلاً عن ذلك - سيكون بمقدوره اكتشاف الحقيقة المتضمنة فى المعطيات الميسورة » (١٩) .

ربما بدا برنامج لايبنتز مماثلاً بصفة أساسية لبرنامج ديكارت رغم هذا التحوير الذى يثبت أصالته . وفى الحق فرغم ذلك فقد انتقد لايبنتز منهج ديكارت وأجراءاته بناء على جملة اعتبارات فأولاً - يرى لايبنتز أنه إذا قرر أحد التشكك فى كل شيء بصفة مطلقة ، فإنه سيكون قادراً على توهم وجود حتى أوهى المبررات للشك (كافتراض الشيطان الخبيث) . وفى هذه الحالة فإنه سيلقى نفسه لم يهتد إلى أى شيء على الإطلاق . ولقد اعترف بذلك حتى يتفادى المأزق الذى تورط فيه ديكارت من تأثير شكه المنهجي . واضطر ديكارت إلى الاعتماد على افتراضات معينة لم يكن له الحق فى افتراضها لو أنه كان ينوى الشك حقاً فى كل شيء لايتوافر له اليقين . على أن النتائج التى استخلصها لايبنتز لم تكن القول باستحالة معرفتنا لأى شيء على الإطلاق ، ولكنها كانت بالأحرى الدعوة إلى وجوب أن لايحول اعتمادنا على القليل من الافتراضات الأساسية دون مواصلة البحث استناداً إلى المزعم الفج باحتمال أن يكون الفرض الذى افترضناه من نوع الفروض التى افترضها ديكارت . فالشرط الوحيد الذى يضعه لايبنتز هو أن تكون الافتراضات التى نضعها من الافتراضات التى لايتشكك فيها أحد يتمتع بكامل قواه العقلية ، واعتقد لايبنتز أنه من الضروري إضافة افتراضين إلى هذه الافتراضات ، أو التسليم بصحة مبدئين فحسب من هذه المبادئ الأساسية حتى يستطيع الاهتداء إلى أية نتائج :

«تستند استدلالنا على مبدئين كبيرين : المبدأ الأول هو مبدأ التناقض ومؤداه أن نصف ما يتضمن تناقضاً بالزيف ، ونصف بالصدق أى شيء يكون إنكاره دالاً على التناقض أو الزيف .

والمبدأ الثانى هو مبدأ السبب الكافى . وتمشياً مع ماتضمنه فإننا نعتقد أنه لأشياء يتصف بالحقيقة أو الوجود ، ولا حكم يتصف بالصدق مالم يكن هناك سبب كاف لوجوده على هذا النحو ، وليس على نحو مختلف عن ذلك .»

ويحتاجى لايبنتز ويقول : قد تكون قواعد « المنطق العام » مستمدة من هذين المبدئين ، ومن ثم فإن أى برهان راسخ لأحدى النقاط ، يعنى البرهان الذى يحترم الصور التى أشار إليها المنطق كافياً لتحديد صدق القضايا (٨) . وإذا اتبعنا هذه القواعد فإننا سنكون على يقين من صدق النتائج التى نصل إليها . وعلى هذا النحو يستطيع الاهتداء إلى المعرفة التى يتوافر لها القدر المطلوب من اليقين . ويقول لايبنتز : « لو أريد تجنب الخطأ

فكل ما يحتاج اليه هو الاعتماد على القواعد الأكثر عمومية من المنطق ، مع الالتزام بأعظم قدر من الحرص والصلابة (٤٠) . ولا يلزم البدء باثبات وجود الله وخيريته ، فلربما كان هذا متعذرا بغير اعتماد على هذا القواعد . وليس هناك ما يدعو الى القلق لحاجة هذه القواعد الى افتراض مسبق يخص صحة هذين المبدأين الأساسيين الآتفي الذكر . ولا يعتبر تعذر امكان برهنة صحتها مبررا للالتجاء الى الشك . والمنهج الأفضل هو الاقتصار على أرجاء النظر في افتراضاتنا الأساسية ، وأن نلاحظ مدى سخف التشكك في صحتها ، ونواصل عملنا ونرى ما الذي سيتمخض عنه تطبيقها على تجربتنا المباشرة .

وفي هذا المقام يلاحظ انه في نظر لايبنتز ثمة شيء آخر أكثر من ذلك خلاف هذين المبدأين . انه شيء يفوق بحق ما اعترف به ديكارت بالذات صراحة . انه الفحوى الخاص بتجربتنا المباشرة . فما يعطى لنا بطريقة مباشرة ليس مجرد (انا افكر - انا موجود) ولكنه أيضا ما لدى من افكار ومدرجات معينة . ولاتضمن هذه الأشياء وجود أى شيء مستقل عنها ومناظر لها ، ولكنها بالذات ليست مثار شك ، ومن هنا يقول لايبنتز :

« ان مذكره ديكارت عن (انا افكر) - اذن فانا موجود (من الحقائق الأولية الممتازة . . . ولكن الم يكن من الأصوب أن لاتغفل الحقائق الأخرى من هذا النوع . . . فهناك كثير من الحقائق الأولية عن الواقع مثلما توجد مدرجات مباشرة . . . فانا لست أعى فقط عملية تفكيرى ذاتها ، ولكنى أعى أيضا افكارى . وان نصيب قولى انى افكر (اذن فانا موجود) من الحقيقة واليقين ليس أعظم من تفكيرى فى هذا الشيء أو ذاك » (٢٥) .

ان هذا الرأى معقول بما فيه الكفاية ، وكان من واجب ديكارت أن يقوله أيضا . على أن لايبنتز رغم انتقاده لديكارت فى هذه النقطة ، الا أنه لم ينتقد حجة الكوجيتو فى اثبات وجود الأنا أو النفس ، ولكنه بالأحرى قبلها . وإذا رتب توجيه نقد لديكارت بشأن هذه النقطة ، فمن باب أولى يتعين توجيه نفس النقد للايبنتز أيضا .

الحقيقة والمعرفة

قد نتوقع من انتقاد لايبنتز لديكارت لقماديه فى الشك المنهجى الى حد يفوق المدى المعقول قوله انه كان على ديكارت أن لايعبر عن شكوكه فى

أفكاره « الواضحة والتمايز » في التأمل الأول ، بل كان عليه بالأحرى أن يشعر بالتحير في الاعتماد عليها . غير أن لاينتز لم يذكر ذلك ، لا لأنه يتفق هو وديكارت على أن فرض الشيطان الخبيث كان سيجعل هذه الأفكار الواضحة والتمايز - ولو في البداية - غير موثوق بها مبدئيا ، ولكن بمعنى أصبح لأنه كان يرى عدم وجود معيار كاف عند ديكارت لتقدير ما الذي يجب أن تتصف به الفكرة لكي تتصف بالوضوح والتمايز . ويلاحظ لاينتز : « أنه كثيرا مايتضح أن ما يظهر كأفكار واضحة وتممايز للناس الذين يصدر عن أحكاما سطحية هي في الحق أفكار غامضة ومضطربة . ويستنتج من ذلك أن مبدأ ديكارت القائل « بأن ما أدركه في وضوح وتمايز في الشيء حقيقي ، وبالمقدور جعله مجعولا عديم الفائدة ما لم يضاف الى ذلك معيار للوضوح والتمايز » (٨) . وهذه نقطة يتعين أن نقره عليها .

على أن لاينتز بدلا من أن يتخلى عن التحدث عن الوضوح والتمايز ، فإنه حاول أن يضيف على هذين المعنيين دقة أكبر في المعنى (في الصفحات الأولى من كتاب « تأملات في المعرفة ») ، حتى يزداد نفعا ، فقال : المعرفة بأسرها إما أن تكون غامضة أو واضحة . والمعرفة الواضحة أيضا إما أن تكون مهوشة أو متميزة . والمعرفة المتميزة بدورها إما أن تكون غير وافية ، وأيضا إما رمزية أو حدسية . والمعرفة الأكمل هي التي تجمع بين الاستيفاء والحدسية » (٣) . وقبل أن نذهب الى ما هو أبعد يتعين أن نلاحظ أنه ربما بدا من الغريب الكلام عن « المعرفة » التي تقتصر الى الاستيفاء والتمايز أو حتى الوضوح على الإطلاق . ولكن لعل لاينتز قد أراد بذلك وصف الأنواع المختلفة من التصورات الساذجة التي ينظر اليها من حين لآخر على أنها معرفة ، وأن يبين مقدار ابتعادها أو اقترابها من الاتصاف بالمعرفة الحقة . ورثى أن المعرفة الحقة أو الكاملة - المعرفة الجديرة بهذا الاسم - يجب أن لا تقتصر على الجمع بين الوضوح والتمايز ، وإنما يجب أن تكون أيضا وافية وحدسية بصفة كاملة .

ولكن ما الذي تعنيه هذه المصطلحات . ويرى لاينتز أنني لا أستطيع ادراك أي شيء بوضوح ما لم أكن قادرا على التفرقة بينه وبين الأشياء الأخرى التي تتشابه معه . وهذا هو معيار الوضوح . وبعد ذلك فأننى لا أدرك أي شيء ادراكا متميزا ما لم أكن قادرا على التعرف على مختلف ملامح الشيء التي تميزه عن الأشياء الأخرى . وهذا هو معيار التمايز . ويتضمن هذا المعيار ما هو أكثر من الوضوح . فلربما كان بمقدوري أن

أفرق بين شيء وشبيه آخر له دون أن أكون قادرا على التعرف على الملامح التي جعلته مختلفا عن هذا الشيء الآخر .

ومعنى الكفاية هو في الحق امتداد لمعنى التمايز فحسب . ويتكشف احتمال الادراك غير الوافي في حالة الأشياء ذات الطبيعة المركبة . فإذا أنا أدركت بعض مكونات شيء مركب أدراكا متمايزا دون أن أدرك المكونات الأخرى سيكون ادراكي للشيء المركب قاصرا عن التمايز الكامل ، ومن ثم فإنه يكون غير وافي . أما إذا أدركت جميع مكوناته بتمايز . في هذه الحالة يكون ادراكي للشيء المركب وافيا .

وأخيرا يفرق لايبنتز بين الادراك الرمزي والادراك الحدسي . فإذا كان الشيء بسيطا نسبيا ، فأننى قد لا أصادف أى مشقة في التصور المباشر لكل ملمح من ملامحه المميزة في نفس الوقت عندما أفكر فيه . وفي مثل هذه الحالة ، يكون تصوري حدسيا . ولكن لما كانت أغلب الأشياء مركبة حقا ، ونظرا لمحدودية قدرتي على التصور المتأني لمختلف الملامح ، لذا فأننى أضطر عادة الى استعمال الرموز كمؤشرات لمواضع بعض مكونات ملامح الأشياء عندما أفكر فيها . وعندما أركز انتباهي على ملمح خاص ، فأننى سأكون قادرا على الاستغناء عن الرمز الذي اعتدت أن أرجع اليه ، وأتصوره تصورا مباشرا . ولكن عندما أفكر في الشيء المركب كله ، فإن ما يوسعي أن أفعله غالبا هو أن أفكر فيه مستعينا بمجموعة من هذه الرموز . فالحيوان - مثلا - عبارة عن شيء شديد التعقيد . وقد أكون قادرا على تقرير ماهيته . ولكن عندما أفعل ذلك ، فأننى أستعين بعدة كلمات (أو رموز) لا أكون قادرا على تصور أو حدس معناها الكامل في نفس الوقت عندما أفكر في ماهيته . وفي مثل هذه الحالات ، لا يكون تصوري حدسيا ، ولكنه رمزي ، أن المعرفة الرمزية هي نوع المعرفة التي كثيرا ما نلجأ اليها . ولها مزايا كافية وتستحق التقدير ، على شريطة أن نكون قادرين على التصور الواضح والتمايز لكل ملمح نقصده عندما ننقبه اليه . ولكن مثل هذه المعرفة ستكون أقل كمالا من المعرفة الحدسية الكاملة ، أو اللارمزية لنفس الشيء . ويتعين أن لا يغيب عن فطنتنا أن مثل هذه المعرفة في حالة معظم الأشياء ميسورة لله فقط .

وتمشيا مع لايبنتز فإن المآزق التي نتعرض لها ربما كانت أشد خطورة من ذلك . إذ يعتقد أن التحديد الصحيح الكامل لطبيعة معظم الموجودات قد يحتاج الى عملية لانهاية لها من التحليل الطويل أو تحديد

الملاح ، اذ ان التحديد الكامل لطبيعة أى شيء موجود قد يحتاج الى تحديد علاقته بكل شيء آخر فى الكون . وبوسعنا أن ندبر أمرنا على احسن حال للأغراض العملية اذا اكتفينا بالتحديد على نطاق أضيق . أما المعرفة الكاملة للشيء ، فانها تتطلب هذا النوع المشار اليه من الاحاطة . ولما كانت قدراتنا محدودة ، فاننا لن نستطيع القيام بعملية تحليل قد تطول الى مالا نهاية ، فقد تستغرق حياتنا بطولها . فما بالك اذا كان المراد ادراك جميع الملاح متأنية وعلى الفور وفى لحظة واحدة متاحة ! . ان الله وحده هو القادر على ذلك ، ومن ثم مرة أخرى وحتى لأسباب أكثر اضطرابا ، فان المعرفة الكاملة فى معظم الأحوال من الأمور التى يقتصر أمرها على الله جل جلاله وحده . وبمقدورنا الحصول على معرفة كاملة بما سماه لايبنتز « المعانى الابتدائية » وبالمركبات الشديدة البساطة المؤلفة من معانى ابتدائية . أما فيما يتعلق بباقي الأشياء ، فان أقصى ما بوسعنا بلوغه هو المعرفة الأقل من الكاملة ، أى المعرفة الرمزية ، وهذه المعرفة الرمزية بعيدة تماما عن أن تتصف بالكمال ، ومن ثم يقول لايبنتز :

« لن أستطيع . . أن أجرو . . . على التأكيد بأنه سيكون باستطاعة البشر تحقيق التحليل الكامل للمعانى . . . ففى الأغلب علينا أن نقنع بتجميع ماتعنيه بالضبط معانى بالذات من التجربة ثم تركيبها بعد ذلك فى معانى أخرى » (٧ - ٨) .

بيد أن هذا لايعنى أننا عاجزون عن الاهتمام الى معرفة أى شيء معرفة حقة . فأقصى ما ينشده لايبنتز هو وضع حدود لما بوسعنا أن نعرفه عن الطبائع الجزئية للموجودات وأنماط الموجودات ، والتى تشتمل على معارفنا التجريبية ، وأن كان لايبنتز قد انتقص فى موضع آخر من قدر أهمية المعرفة التجريبية ولعله قصد فقط الحقائق المنتزعة من الواقع فحسب . ولم يشعر بقلق كبير لعدم اقتدار فن الحساب Computation - وكان متحمسا له - تناول حقائق الواقع (وقد اعترف بذلك بالفعل (١٤) ، ومن ثم وجه عناية أكبر الى ما يستطيع اكتشافه عن الطبيعة العامة للأشياء بالاستعانة بالعقل وحده ، وذكر أن هذا المجال يضم أشياء بمقدورنا أن نكتشف فيها الكثير بمجرد نظرنا الى ما يترتب على المبادئ الأساسية العديدة التى بدأ منها بالاضافة الى القليل من « الحقائق الأولية للوقائع »

Primary truths of facts

التي بمقدورنا أن نكتشفها ،

ومن ثم ذكر في بداية مقاله « عن العلم الكلى » : « في الحاضر علينا أن لانغير التجارب اهتمامنا ٠٠٠ ولنركز على النهوض بالعلم الذي يستند على العقل » (١١) ٠ ان هذا الاعتماد على العقل كمقابل للتجربة ، واقتناعه بأن بمقدور العقل أن يكتشف البنيان الأساسى للواقع بالرغم من قصور مايعرف عن طريق التجربة هو الذى يفسر وصف لايبنتز واسبينوزا (الذى نهج نهجا مماثلا) تقليديا بالعقلانيين ٠

وبناء على ماذكره لايبنتز : « هناك نوعان من الحقائق : حقائق تخص العقل وتتسم بضرورتها ، وبأن مايقابلها محال ، وحقائق الواقع وهى عارضة ، ومقابلها ممكن » (١٥٣) ان هذه التفرقة تنطبق - على أقل تقدير - على معرفتنا لعدد كبير من الأشياء ، التى تعد حقائق عارضة فى نظرنا ، اذا سلمنا بقصور قدراتنا العرفانية ، ولكنها تعد حقائق أولية عند الله ، ان هذا يصح مثلا عندما يتعلق الكلام بطبائع الأشياء الجزئية ، وعلاقتها بعضها ببعض ، ولو عرفنا ما يعرفه الله لرأينا أن هذه الأشياء ليست مجرد أمور واقعة ، أو حقيقية بصفة عارضة وحسب ، ولكنها بأخرى حقيقية بالضرورة ٠ على أنه فيما يتعلق بحالة الأشياء كما تبدو ، فإنه وفيما يخص فئة من الحالات المحدودة نسبيا (ولكنها هامة) بمقدورنا أن نرى أن بعض الأشياء حقيقية بالضرورة ، فعلى إذا رأينا أشياء حقيقية بالضرورة لأن مقابلها محال ، ان نطمئن الى أنها حقيقية بالفعل ، وأنه ليس بوسع الله أو الشيطان الخبيث الذى حدثنا عنه ديكارت أن يجعل الأشياء تبدو غير ذلك ، ومن ثم فإن كل ما نكتشف أنه حقيقى بالضرورة عن العالم اعتمادا على عقولنا سنكون قد عرفناه بالفعل ٠ واعتقد لايبنتز من خلال اكتشافه لمثل هذه الحقائق الضرورية أن بمقدورنا أن نحصل على قدر كبير من المعرفة بالبنيان الأساسى للواقع ٠

وفى هذه النقطة لابد من التنويه عن بعض المصطلحات التى جاء بها لايبنتز ٠ فعندما تقول أن شيئا ما عرف معرفة « قبلية » A priori كان معنى ذلك أنه من حقائق العقل التى تكتشف بوساطة العقل وحده ، اما باستخلاص نتيجة منطقية لأحد مبادئ العقل ، أو بالاعتماد على التحليل المنطقى لأحد التصورات ٠ أما القول بأن شيئا ما عرف « بعديا » A posteriori فإنه يعنى أنه من الأمور الواقعة التى تكتشف فى معرض التجربة ، ومن هنا يقول لايبنتز على سبيل المثال :

« الامكان يمكن أن يعرف اما قبليا أو بعديا • فهو يعرف قبليا اذا حللنا معناه (الذى قد يكون امكانه موضع شك أو تساؤل) الى متطلباته وعندما لا نكتشفه فيما يتعذر تصويره منطقيا • ومن ناحية أخرى ، فإننا نعرف أماكن البعديات *A posteriori* عندما نعرف عن طريق التجربة أن الشيء موجود بالفعل ، لأن كل ما يوجد بالفعل ، أو كان موجودا ممكن بصفة مؤكدة » (٢٧) •

وأخيرا هناك شذرات أخرى من المصطلحات • ففى نفس الفقرة يقول لايبنتز : « من البين أيضا ••• ما هى الأفكار التى تتصف بحقيقتها ، وما هى التى تتصف بزيفها • فالفكرة تكون حقيقية عندما يكون المعنى ممكنا ، وتكون زائفة عندما تحتوى على تناقض » (٧) • والآن فإننا لم نعد نعتبر شيئا ما حقيقيا لمجرد ظهوره بمظهر الممكن • غير أن لايبنتز يتحدث هنا عن « الأفكار الحقيقية » وليس عن « القضايا » ، التى تدل على الوجود الفعلى أو الواقعى ، كما فعل فى موضع آخر • وفى هذا السياق ، فإن مصطلح « حقيقى » له معنى خاص عنده • إذ توصف الفكرة بأنها « حقيقية » عندما تخلو من التناقض المنطقى فحسب ، يعنى اذا كانت ممكنة منطقيا ، وبذلك تكون « الفكرة الحقيقية » شيئا أشبه « بالفكرة المنطقية السليمة » ، ولكن لايتبع ذلك أنه عندما تكون الفكرة « حقيقية » بهذا المعنى ، فإنه سيوجد شيء يتجاوب وهذا الوصف • وبذلك يكون لايبنتز قد شعر أن ما بوسعه أن ما يثبتته سيكون موجودا ، ومن هذه النقطة انتقل الى مسألة وجود الله •

الله والعالم

لما كان لايبنتز لايعتقد فى معقولية دفع مسألة الشك المنهجى بعيدا بالقدر الذى يراه ديكارت ، لذا توافرت له فى مستهل أبحاثه الميتافيزيقية جملة ركائز للبدء منها أكثر مما توافر لديكارت • على أن ماتوافر له لم يكن بالقدر الكبير الذى يلوح للوهلة الأولى ، لأنه كان يشعر أيضا أن معظم ظنوننا العادية يجب أن تكون محل بحث ، ولا يتعين رفعها لمرتبة المعرفة مالم يتم إثباتها اعتمادا الى حجج عقلانية لاتفترض مسبقا أى شيء يتطرق اليه الشك ، ولكنه رأى أن هناك أشياء قليلة أخرى تستحق الشك أكثر مما ظن ديكارت الذى اتفق معه فى اعتبار القول « أنا أفكر - إذن أنا موجود » مسألة لاشك فيها • وأشار الى أنه فى نطاق المجال الرحيب « للفكر » هناك ثلاثة أنماط أساسية بالضرورة للأفعال الواعية بوسعنا أن نلاحظها

وهي تحدث داخل نفوسنا : انها الادراك والتصور والارادة . ويتوافق هذا الرأي ومقاله ديكارت . فكلما كان طابع العالم ، فليس من شك اننى ادرك كىفيات متنوعة ، واتصور افكارا او تصورات متنوعة ، واريد اشياء شتى وما يتبع هذا الحال على اقل تقدير هو اننى عندما اكون مشغلا فى هذه الأنواع من الافعال الزاعية فاننى ساكون موجودا . وربما بدا هذا الرأى معقولا ، ولكن علينا ان نتذكر نوع السؤال الذى قد يثار عن امكان تبرير استخلاصنا من حقيقة وجود ادراك وتصور وافعال ارادية ، اننى انا الذى اقوم بمثل هذه الافعال ، ومن ثم فاننى ساكون موجودا . ولما كان الكاتب قد بحث هذه النقطة بالفعل لذا رأى عدم الحاجة الى اعاده ترديدها . واكتفى بان ذكر ان الملاحظات التى اشار اليها انكث تنطبق هنا أيضا .

وعلاوة على ذلك ، فلقد اتبع لايبنتز ديكارت فى الاقرار بأنه من بين المعطيات المتوافرة لنا هناك فكرة وجود كائن كامل شامل ، ولكن بقى أن نبحث هل مثل هذا الكائن موجود ؟ ورأى لايبنتز أن هناك اشياء عديدة أخرى معطاه من البداية أيضا . فبالا هناك المبدأان الأساسيان للاستدلال اللذان ذكرنا من قبل : مبدأ عام التناقض ومبدأ السبب الكافى . ويتعين أن يلاحظ أنه فى نظر لايبنتز فان مبدأ السبب الكافى أكثر عمومية فى صيغته من المبدأ القائل بأن كل شىء أتى للوجود لابد أن يشتمل على سبب لوجوده يتساوى على اقل تقدير والشىء محل البحث . والمبدأ الأكثر عمومية عند لايبنتز يرى أن لكل شىء موجود حتى لو كان ابديا - ومن ثم فانه لا يكون قد ظهر للوجود عند نقطة محددة - لابد أن يكون له سبب لوجوده بحيث تتسنى الاجابة عن سؤال لماذا هو موجود ، وعند لايبنتز فان مسألة استحالة وجود الاشياء بمحض الصدفة من المسائل التى لاخلاف عليها . فما دامت موجودة ، فلابد أن يكون هناك سبب لوجودها مقابل لعدم وجودها . وفى اغلب الحالات ، أو من اجل معظم الأغراض العملية ، يكفى طرح العلة التى ستكون بمثابة السبب ، ومن ثم يمكن الانتباه الى ما يحدث من انحراف زائد عن الحاجة عن الغاية التى تسعى اليها . غير أنه يتعين وجود تفسير مهما كان نوع الحالة موضع البحث . وهذا رأى يميل معظم الناس الى قبوله فى الحياة العادية وفى العلم أيضا . ويشير لايبنتز الى أنه يقبل التطبيق دوما . ويشعر لايبنتز أنه ربما بدامتافيا والعقل التوقف عن المطالبة باجابة على سؤال «لماذا» ؟ عند أية نقطة عندما يتعلق الأمر بالسؤال حول شىء لا يرقى الى مستوى الكائن الموجود بالضرورة .

وأخيرا فان لايبنتز يرى وجود شيئين آخرين لاغنى عنهما • أولا هناك حقائق الرياضيات (فى الحساب والهندسة بوجه خاص) وقواعد « المنطق العام » ، التى يسميها « الحقائق الأبدية » ، لأنه يعتقد أنها تتمتع بصحة ضرورية وكلية • وفى نظره ، انها تتمتع بنفس اليقين الذى تتمتع به المبادئ المنطقية الأساسية للاستدلال ، ومن ثم فليس هناك مايتطلب الشك ويحتاج الى تبرير خارجى أكثر من هذه المبادئ ، أو بالأحرى فان التبرير الخارجى والأوحد الذى تتطلبه يتحقق اذا لم تكن هذه المبادئ الأساسية ذاتها موضع شك •

ثانيا - هناك وجود العالم • وهذه مسألة من غير المعقول الشك فيها بالرغم من كون الطبيعة الحقة للعالم من المسائل التى تستأهل البحث فى البداية • ولو تصورنا « العالم » كاشياء مادية كما ذهب ديكارت فان وجوده أنئذ لن يكون يقينيا بصفة مباشرة • ولكن هذا يرجع الى أن هذه النظرة تحمل فى طياتها تصورا خاصا لطبيعة العالم • غير أن طبيعة العالم من المسائل التى تستوجب التحديد • ولقد كان لايبنتز قاسيا فى حكمه على محاولة ديكارت البرهنة على وجود العالم بعد تصوره كاشياء مادية • اذ قال : « ان الحجة التى ساقها ديكارت لمحاولة البرهنة على وجود الاشياء المادية ضعيفة للغاية حقا • وكان الأفضل أن لايقدم على هذه المحاولة » (٤١) • ولكن هذا لايعنى أنه متشكك فيما يتعلق بوجود العالم ، أو أنه اعتقد أن لديه برهانا لاثبات وجوده أفضل من البرهان الذى جاء به ديكارت • انه يعتقد أن لديه تصورا لماهية طبيعته • فالعالم موجود مادام هناك بعض أشياء ، وليس العالم عدما ، وأيا كانت طبيعته الحقة • وهذه نقطة يعتبرها لا تقبل الشك من البداية مثل وجوده ذاته •

وباختصار فان المصادر التى رأى لايبنتز أنها متوافرة بين يديه عندما بدأ أبحاثه الميتافيزيقية هى : المبدأن الأساسيان للاستدلال و « الحقائق الأبدية » للرياضيات والمنطق العام والكائن الكامل الشامل والحقائق الأولية للوقائع من ادراك وتصورات وإرادة ، ووجوده ووجود العالم • هذه المعطيات ، وبلاستعانة بأشياء أخرى ، - ولاشئ غير ذلك - مما يصادفه فى طريقه •

وتشابه لايبنتز هو وديكارت فعرض ثلاثة براهين لوجود الله ، ولكن ليس بين هذه البراهين ما هو مطابق لأى برهان من براهين ديكارت الثلاثة التى انتقدها جميعا • وهناك برهانان من براهين لايبنتز يتشابهان هما

وبرهانين من براهين ديكارث ، أما برهانه الثالث فجد مختلف • ولم يحاول الاتيان بأى برهان يتشابه والبرهان الأول لديكارث الذى يحاجى من حقيقة أن لدينا فكرة عن الكائن الكامل الشامل ، ومن ثم فلا بد أن يوجد كائن كامل شامل كعلة لهذه الفكرة • فلقد اكتشف نقصا فى هذا البرهان الى حد أشعره أنه حتى اذا أجرى تعديلا له فانه لن يجدى • على أنه قد اعتقد أن تعديل البرهانين الأخيرين لديكارث أمر سليم ، وأن البرهان الثالث المستند الى مايسمى « بالحقائق الأبدية » للرياضيات والمنطق أمر ممكن أيضا •

وجاءت روايته للبرهان الأونطولوجى « الدليل الوجودى » مختلفة عن رواية ديكارث له ، وشعر أنه لو أضاف شيئا واحدا الى هذا البرهان فانه سيجعله صحيحا • واشترك هو وديكارث فى الاعتقاد بأنه اذا كانت « ١ » تستلزم منطقيا أو عن طريق التحليل « ب » فى هذه الحالة فأنذا اذا سلمنا بوجه (١) تكون (ب) صحيحة بالفعل ، اذا اعتبرنا «ب» فكرة الله ككائن كامل شامل ، وجعلنا « ج » تعنى الوجود كمال • ولقد استخلص ديكارث من ذلك ودون عناء ضرورة وجود الله ، لأن فكرة عدم وجود الله ستعنى فكرة كائن كامل شامل يفتقر الى الكمال ، ومن ثم فانه ستحتوى على تناقض ذاتى • أما عند لايبنتز فان هذه المسألة ليست بمثل هذه البساطة اذ قال :

« يتعين أن يدرك أنه استنادا الى هذا البرهان ، فان كل مايستخلص هو الآتى : لو كان الله ممكنا ، فان مايتبع ذلك هو وجوده • فليس بمقدورنا الاستعانة بالتعاريف لاستخلاص نتائج يقينية ، مثل أن نعرف أن التعاريف (ذاتها) • • • لاتحتوى على تناقض » (٦) •

وتتركز حجة لايبنتز على أنه ليس من حقنا أن نستخلص من تعريف الله ، أن الله موجود ، الا اذا أمكن بيان أن تعريف الله متوافق فى ذاته ، ولايحتوى فى طياته على أى تناقض • وقال اذا اثبتنا هندسيا وجود الله فان ما يتبقى بعد ذلك هو اثبات الامكان (المنطقى) لله بكل دقة هندسية • (٢٩) • غير أنه اعتقد أنه بالاستطاعة تحقيق ذلك ، ويرجع خطأ ديكارث الوحيد الى أنه أخفق فى ادراك وجوب تحقيق ذلك (وأن عليه أن يحققه) •

ويتخذ برهان لايبنتز عن صحة فكرة الله منطقيا الصيغة التالية على وجه التقريب : أولا - اذا استبعدنا مسألة الوجود فأننا سنرى أن الكمالات

التي تنسب الى الله يمكن ردها الى ثلاثة كمالات : القدرة على كل شيء ،
والعلم بكل شيء ، و « الخير الذي ، يعم الجميع ، ومن هنا كتب ماياتى .

« يتمتع الله بالقدرة التي هي مصدر كل شيء ، وبالعلم الذي يحيط
بجزئيات الأفكار . وأخيرا بالارادة التي هي مصدر التغير والانتاج والفعل
تبعا لمبدأ الفضل ما هو ممكن ، (١٥٥) .

وتتوافق هذه الصفات الثلاث منطقيا كل منها والأخرى ، وايضا
وفكرة الوجود . وثانيا - تترتب على نفس فكرة مثل هذا الكائن ، الذي
هو مصدر كل ما هو موجود ، أن لا تكون هناك حدود تفرض عليه ، لأن
مثل هذه الحدود تتعارض هي وقدرته وعلمه بكل شيء ، بناء على ذلك
تكون فكرة الله صحيحة منطقيا ، ولا تحتوى على تناقض ذاتي . ومن هذا
يتضح ، في رايه ، أن بوسعنا أن نستنتج بكل تأكيد أن الله موجود في
الواقع ، وبحق أنه موجود بالضرورة ، لأن فكرة عدم وجوده ستحتوى
على تناقض ذاتي .

ولقد نبه لايبنتز هنا الى نقص هام في الصورة التي عرضها ديكارت
للبرهان الأونطولوجي (الدليل الوجودي) ، ويبدو أن الحل الذي اهتدى
اليه كان صحيحا . والنقطة الوحيدة التي ينبه اليها المؤلف هي استمرار
احتواء الصورة التي عرضها لايبنتز لهذا البرهان على القول بأن الوجود
كمال ، ومن ثم فانه سيكون شيئا يمكن أن ينظر اليه كخاصة أو صفة
مميزة أو شيء ما يمكن تحميله على ماهية ، فاذا كانت هذه المسألة مثار
شك في حالة ديكارت فان الأمر أن يختلف في حالة لايبنتز ايضا ، ومن ثم
فينبغي أن يوجه السؤال مرة أخرى : هل يمكن أن ينظر الى الوجود
كمحمول ؟ وهل من المشروع أن ينظر للوجود ككمال ، وكأحد المظاهر
الأساسية لفكرة الله ذاتها بالتبعية ؟

والبرهانان الآخران للايبنتز هما بالضرورة صورتان لبرهان عام
واحد ، ويرجع اختلافهما الوحيد الى ما طرح كافتراض سابق يستلزم
تبعا لذلك وجود الله . وهذان البرهانان متماثلان نوعا وبرهان ديكارت
الذي يحاجى بالقول بأن وجود الله يتبع وجودي . فلا بد أن يكون لوجودي
علة . ولا بد أن تكون العلة القصوى لوجودي هي الله ، الذي يتوجب لهذا
السبب وجوده ، مادامت أنا موجود . ويرجع اختلاف برهاني لايبنتز عن
هذا البرهان الديكارتي الى أنهما قد اعتمدا على مصطلح « السبب

الكافي « بدلا من العلة القصوى ، وايضا لأن مادفع الى البحث عن السبب الكافي لم يكن وجود الأنا أو النفس ، والارجح هو أن وجود العالم في أحد البرهاتين هو الذي يتطلب وجود الله ، ويحتاج وجود الحقائق الأبدية في المنطق والرياضة في البرهان الآخر وجود الله . ولما كانت الحجة التي سيقى في الحالتين واحدة أساسا ، ولما كانت قد ذكرت بتوسيع كبير وأسهل للفهم في حالة العالم ، فأننى سأقصر كلامى على البرهان الذى جاء في هذه الحالة الأخيرة وحدها .

ويعرف هذا البرهان بوجه عام بالبرهان الكوزمولوجى (الدليل الطبيعى) . ولقد عرض بتفصيل كبير فى مقال لايبنتز « عن الأصل البعيد للكون » . ولقد سلم لايبنتز بكل بساطة « بوجود شىء ما ، وأنه ليس هناك عدم » (٨٦) ، وأنه قد اسمى هذا « الشىء ما » بالعالم ، الذى بالاستطاعة وصفه فى هذا المقام بغير التزام بنظرة ما « بأنه حشد من الأشياء المتناهية » (٨٤) . وقد يوجه بعد ذلك سؤال مؤداه : « لماذا يوجد مثل هذا الشىء ما بدلا من أن يكون الموجود من عدم ؟ » . ويسمى هذا السؤال أحيانا بسؤال « لماذا القصوى ؟ » ويراه كثير من الفلاسفة المعاصرين بلا معنى ، ومن ثم فأنهم لا يحاولون الإجابة عليه . غير أنه لم يبد فى نظر لايبنتز على هذا النحو ، ورأى وجوب الاهتمام الى إجابة عليه . فتمشيا مع مبدأ السبب الكافى ، يجب أن يوجد سبب أو آخر لكل شىء من هذا القبيل . فلا شىء يحدث ويترك أمره بلا تفسير ، ومن ثم فمن المحال اعتبار الحادث مجرد حادث فى مقابل عدم ، لأن الحادث هنا هو العالم .

على أن لايبنتز يعتقد أنه ليس من الصحيح أن وجود العالم كان أمرا ضروريا ، ويقول « ليس العالم ضروريا ، اذا تحدثنا بلغة الميتافيزيقا ، بحيث يدل هذا القول على تناقض أو محال منطقيا » (٨٨) . وبعبارة أخرى ، ليس بمقدورنا أن نفسر وجود العالم على نفس النحو الذى اتبعناه فى تفسير وجود الله فى البرهان الأونطولوجى بالقول بأن ماهية العالم تستلزم وجوده . فالعالم ليس كيانا شاملا ، وليس هناك تناقض ذاتى فى القول بأن العالم غير موجود . ولكن العالم موجود ، فكيف إذن استطاع تفسير وجوده ؟ ماهو السبب الكافى الذى يثبت وجوده اذا سلمنا بأنه قيعا لمبدأ السبب الكافى : « فهذا سبب يبين لماذا يوجد مثل هذا الشىء بدلا من عدم وجوده » (٨٧) .

والاعتراض الثانى الذى يذكره لاينتنز هو ان « السبب وراء اى موجود لن يكون سوى موجود آخر » (٨٦) . ويظهر ان مايراه هنا هو انه اذا لم يكن سبب وجود اى موجود ليس موجودا آخر ، فان هذا سيكون مساويا لشيء موجود بلا سبب فعلى لوجوده ، وهو مايتعارض ومبدأ السبب الكافى . وكما حاجى ديكارت بالقول بان لاشيء يمكن ان يظهر للموجود من تلقاء نفسه من العدم ، فهنا ايضا يجادل لاينتنز بان اى شيء تستلزم ماهيته وجوده ليس بالاستطاعة ان يوجد بلا سبب لوجوده يتجسم فى شيء ما موجود بالفعل .

فى هذه النقطة لعل اكثر التفسيرات اقناعا لوجود العالم كما نراه هو ان السبب الكافى لوجوده هو العالم ذاته كما وجد من قبل . فالعالم الموجود الآن قد وجد نتيجة للعالم الذى كان موجودا منذ لحظة . . وهكذا دواليك . ولقد كان العالم الذى وجد منذ لحظة مضت موجودا ، وذلك يكون قد تحقق - على ما يبدو - الشرط السابق ذكره « بان سبب اى وجود بالمقدور ان يكون موجودا آخر » . على ان لاينتنز يرفض هذا التفسير حتى اذا ارتضى الاعتراف بإمكان ان يكون العالم ابدى ، على الأقل من اجل البرهان . اذ يقول :

« انك قد تفترض ان العالم ابدى ، الا ان ما اثبتته على هذا النحو لا يزيد عن حالات متعاقبة ، وليس بمقدورك الاهتداء الى السبب الكافى فى اية حالة منها ، كما أنك لن تقترب البتة من تفسير العالم عقلانيا اذا جمعت بين اى عدد من الحالات سويا ، ومن هنا يتحتم البحث عن السبب فى موضع آخر » (٨٥) .

ان مايراه لاينتنز هو ان ما يتعين تفسيره ليس العالم فى اللحظة الراهنة وحسب ، ولكن بالأحرى التعاقب الكامل لحالات العالم ، حتى . واذا لم تكن هناك بداية لهذا التعاقب ، لأن عدم وجود التعاقب كاملا لن يتصف بالتناقض الذاتى ، ومن ثم فان وجوده سيظل من الجوانب التى تحتاج الى تفسير . واذا لم يعثر على سبب وجوده فى ذاته ، فى هذه الحالة فأننا اذا سلمنا بوجود سبب لوجوده ، واذا سلمنا بان هذا السبب لابد ان يكون كامنا فى شيء موجود بالفعل ، فمن الواجب ان يكون موضع هذا الشيء خارج عالم المتناهيات ذاته ، ومن المتعذر ان يكون هذا الموضع فى شيء لا يتسم وجوده بضرورته ، لأن وجود هذا الشيء سيستمر فى حاجة الى تفسير . قصارى القول اننا اذا سايرنا هذا الاتجاه فلا بد ان

نهتدى الى موجود وجوده ضرورى (يعنى يكون لا وجوده محالا) حتى يتوقف هذا التسلسل عند حد . وبعبارة اخرى ، اذا اريد تفسير وجود العالم تفسيراً وافياً يتعين فى نهاية المطاف افتراض وجود كائن موجود بالضرورة . والكائن الممكن الوحيد الذى يتجاوب وهذا الوصف هو الله . ومن هنا يقول لايبنتز : « ومن ثم فلا يخفى انه حتى اذا افترض ان العالم ابدى ، فان الرجوع الى علة قصوى للكون خارج هذا العالم ، يعنى الله امر لا يمكن تجنبه » (٨٥) . ويجمل البرهان فيما يأتى :

« لما كان ... الاصل البعيد للعالم لابد ان يكون شيئا موجودا لضرورة ميتافيزيقية . وفضلا عن ذلك ، لما كان السبب وراء اى موجود لا يمكن الا ان يكون موجودا آخر ، فان مايتبع ذلك هو وجوب وجود من يتصف بكونه كيانا اوحدا ، لضرورة ميتافيزيقية ، يعنى ان تكون هناك كينونه ماهيتها تتضمن وجودها ، ومن هنا فان هناك كائنا يختلف عن كثرة الكائنات ، يعنى مختلفا عن العالم ، فمن المسلم به ومن الثابت ان العالم لم يوجد لضرورة ميتافيزيقية » (٨٦)

ويا لها من حجة قوية . وكما صاغها لايبنتز ، فانها تتطلب التسليم بمشروعية فكرة الكائن الذى تستلزم ماهيته وجوده . ولكن بالمقدور المضى فى طريقنا دون القيام بذلك ، بأن نكتفى بالاشتراط ان يكون الله هو الكائن الأوحدا الذى لا يحتاج وجوده الى بحث عن تفسير أو سبب . فاذا اقدمنا على ذلك ، وعلى شريطة ان نكون على استعداد لقبول مبدأ السبب الكافى باعتباره ينطبق على جميع الأشياء ماعدا الله ذاته ، فان الحجة ستبدو سليمة . وفى اعتقادى انه لابد من الاعتراف بأن جميع افتراضات لايبنتز تبدو مستحوية . واذا كان هناك اى ثغرة بوسعنا ان نوجه الهجوم اليها بحق على هذه الحجة ، فانها ستختص - كما يبدو - افتراض مبدأ السبب الكافى . (والتوسع فى تطبيقه) . ولقد استندت الحجة استنادا شديدا على هذا المبدأ . واذا جاز لنا رفضه ، فان الحجة ستنتهار ، ولكن لايبنتز قد رأى استحالة رفض هذا المبدأ باعتباره أحد المبادئ الأساسية للغاية فى الفكر العقلانى . ومن هنا فاذا حاولنا ان نقرر ما الذى نتبعه بشأن هذه الحجة فان علينا ان نراعى هل نحن على استعداد للتنازل عن هذا المبدأ ، ولقد جادل بعض الناس على النحو الآتى : ان الله غير موجود . واذا كان مبدأ السبب الكافى صحيحا ، فان مايتبع ذلك هو وجود الله ، غير ان هذه الوسيلة لاتبدو فى نظرى الوسيلة الصالحة لحسم هذه المسألة ، وان كان من غير الواضح على اى نحو سيستطاع البت فيها .

على العموم ، لقد استخلص لايبنتز بالاستعانة بهذين البرهانين (الأونطولوجي والكوزمولوجي) أن الله موجود . ولقد سبق أن أشرت الى مايراه بخصوص طبيعة الله ، اذا اعتبرناه كائناتنا كاملا شاملا - يعنى قادرا على كل شيء وعالما بكل شيء وخيره يعم الجميع وخالق جميع الموجودات الأخرى التى تضم جميع الأشياء فى العالم ، أيا كانت الطبائع المتفرقة للأشياء التى يتألف منها العالم . ويستخلص لايبنتز من هذا الرأى نتيجة أخرى اتجه الى تطبيقها فى وصف طبيعة العالم . فإذا كان الله قد خلق جميع الأشياء الموجودة ، لذا واستنادا الى تمتعه بالخير العميم ، فان مايتبع ذلك هو خلقه العالم على نحو جعل الأعظم الكمال المستطاع يحتوى فى طياته - رغم ذلك - على مظاهر عكسية . وبالأستطاعة انكار ان التمتع بأعظم كمال مستطاع لن يتحقق الا اذا أنكر اما القول بأن الله خلق كل شيء ، أو أنه قادر على كل شيء وأنه عالم بكل شيء ، وخيره عظيم ، ولكن جميع هذه الصفات وفقا للحجج السابقة مسلم بها ولا تقبل أى نقاش ، ومن ثم فعندما نصف طبيعة الواقع ، فانه لن يكون أمامنا سوى الاستعانة بالمبدأين المنطقيين الأساسيين وقواعد المنطق العام ، وأيضا بوسعنا الاستعانة بمبدأ الكمال الأعظم ، والذي رغم عدم كونه مبدأ أساسيا للاستدلال ، الا أنه - على أية حال - نتيجة منطقية لطبيعة الله . ولربما بدا لنا أنه كان باستطاعة العالم أن يكون أفضل حالا مما هو عليه ، ولكن هذا يرجع فقط الى أننا لا نعرف الصورة كاملة . فمن بين جميع العوالم الممكنة التى كان بمقدور الله خلقها ، فانه خلق هذا العالم الذى نحيا فيه . ولكن لماذا خلق هذا العالم بالذات ، ولم يخلق عالما آخر غيره . ويجيب لايبنتز عن ذلك بالقول :

« لما كان بين تصورات الله مالا نهاية له أو حصار من العوالم الممكنة، فانه لا يوجد من بينها غير عالم واحد قادر على الوجود ، لذا فلا بد أن الاختيار الذى وقع عليه الله كان له سبب كاف استند اليه فى تفضيل أحد العوالم ، وعدم اختيار عالم آخر غيره . وبالأستطاعة العثور على هذا السبب فقط فى درجة الكمال التى تتجسف بها هذه العوالم . ان هذا هو علة وجود الأفضل ، الذى تكشف (الله) بفضل حكمته التى حددت اختياره الذى اعتمد على اتصافه بالخير ، وحققه بفضل قدرته » (١٥٦) .

ومن هنا . ولما كنا لانعرف حتى الآن أكثر من القليل عن الطبائع الجزئية للأشياء المتناهية (بما فى ذلك أنفسنا) ، فأننا نعرف بالفعل - قبلنا - ان للعالم بنيانا عقلانيا يتوافق هو ومبادئ اللاتناقض ، والسبب

الكافي والكمال الأعظم ٠٠ وكل ما تتضمنه هذه المبادئ منطقيا لابد أن تصبح منطقيا عن العالم أيضا وبدق ٠ ويشعر لايبنتز أنه بالامكان الحصول على قدر لا بأس به من معرفة العالم بمجرد تطبيق هذه المبادئ على « الحقائق الأولية الشحيحة للواقع » ، والتي هي بين أيدينا بصفة مباشرة ، وبغير حاجة للقيام بأنواع الأبحاث التجريبية التي يضطلع بالقيام بها العلماء ، وإذا اتضح أن هذه المبادئ (وأيضاً الحقائق الأولية للواقع التي بالاستطاعة اكتشافها من تجربتنا المباشرة) قد تمخضت عن نتائج تخص طبائع الأشياء وتتناقض ومعتقداتنا العادية بل والعلمية ، هنا نكتفى بالقول بأن مايقدرنا أن نفعله إزاء هذه الحالة هو أن نعتبر هذه الاعتقادات خاطئة ٠ فإذا انتهى الأمر بضرورة الاختيار بين ما أثبتته Common Sense (المفهومية الدارجة) ، وما يحدثنا به العقل ، هنا فنحن إذا كنا معنيين بالاهتداء الى معرفة ماهية الأشياء بالفعل ، فإن علينا أن نتمسك بما يقوله لنا العقل ٠ فكما يتفق معنا حتى العلماء ، فإن العقل هو المرشد الى الحقيقة الجديرة بالثقة ويغوق في هذه الناحية مشاهداتنا الدارجة ومعتقداتنا التقليدية ، ومن ثم فلم يبق الا النظر في بعض النتائج التي اهتدى اليها لايبنتز عن طبائع الأشياء في العالم بوجه عام ، وبأنفسنا بخاصة ٠

الاشياء المتناهية ٠

إذا سلمنا أن العالم يتألف من « حشود من الأشياء المتناهية » ، فإن السؤال الذي واجه لايبنتز هو : « ماهي هذه الأشياء ؟ ولنسلم بأن هناك الله ، فماذا هناك غيره ؟ ماهي الطبائع الأساسية لهذه الأشياء المتناهية التي يتألف منها العالم الذي خلقه الله ؟ ٠٠ وكان ديكرت قد اعتقد أن هناك نوعين من الجواهر المتناهية : الجواهر المفكرة (التي ليست ممتدة) والجواهر الممتدة (التي لاتفكر) ٠ والتفكير (بالمعنى الواسع عند ديكرت) هو ماهية جواهر النوع الأول ، بينما تعد الماهية الوحيدة والكاملة لجواهر النوع الثاني هي الامتداد ٠ وتتمثل صفات الجواهر المفكرة في الأنواع المختلفة من الفكر ٠ أما صفات الجواهر الممتدة فهي مختلف الأنواع الامتداد ٠٠ ان جميع الأشياء المتناهية ماعدا الانسان (بما في ذلك الحيوانات) هي مجرد جواهر ممتدة ، وتشكيلات معقدة الى حد كبير من الجواهر الممتدة تكون في بعض حالات تكوينات ثابتة ، وفي حالات أخرى آلات مركبة ٠ وفي الحالة الوحيدة التي يرتبط فيها الجواهر المفكر بتلك الآلة المركبة التي نسميها الجسم الانساني فإنه يؤلف الكيان

الذى يصادف فى هذا العالم • غير أن هذا الارتباط ليس ارتباطا ضروريا ، لأن كل نوع من الجوهر قادر على الوجود مستقلا عن الآخر •

وبدلا من القسمة التى اجزاها ديكارت للأشياء المتناهية الى جواهر مفكرة وجواهر ممتدة ، يرى لايبنتز تمايزا بين الأرواح أو الجواهر الروحية (والأفضل وصفها بالجواهر النفسية لأن مصطلح « روح » يستعمل للدلالة على نوع خاص من « النفس » ، والأجسام أو الجواهر الجسمية • وليس هذا الاجراء مجرد وضع مجموعة من المصطلحات بدلا من مجموعة أخرى ، لأن استعمال لايبنتز لهذه المصطلحات جاء مختلفا أيضا) • فأولا - يعتقد لايبنتز أن النفوس والأجسام لا يوجدان فى حالة استقلال كل منهما عن الآخر ، وفى غير مقدورهما ذلك • وقال : « أن الله وحده بلا جسم تماما (١٦١) • وفيما يتعلق بباقى الأشياء ، فلاوجود لأجسام بلا نفوس : « لاشيء ••• ميت فى الكون » (١٥٩) « كما أنه لاوجود لأنفس منفصلة كلية » (١٦٠) •

يتعين أن يلاحظ أن لايبنتز يستعمل كلمة « نفس » على نحو بالغ التعميم • أنه لا يقصد بها الدلالة على العقل الإنسانى فقط ، ولكنه يستعمل هذا المصطلح لكى يدل على مايصح أن يسمى بمبدأ الحياة ، anima عند أرسطو ، وهذا اختلاف آخر بينه وبين ديكارت ظهر فى طريقة استعمال مصطلح « نفس » للتعبير عن الجوهر المفكر • إذ رأى لايبنتز أن الحيوانات والنباتات وكذلك الكائنات البشرية بالاستطاعة القول بأن لديها «نفوسا» لأنها أيضا يمكن أن توصف على أساس مبدأ الحياة ، وليس تبعا لخصائصها المادية ، بل لقد ذهب لايبنتز ربما الى ما هو أبعد من أرسطو الذى قال بما يشبه ذلك عندما ذهب الى أن هناك شيئا ما أشبه بمبدأ للحياة يجب أن ينسب الى مانسميه الأشياء اللاعضوية بالرغم من كونه لا يتماثل فيها وفيما نصفه بالأشياء العضوية ، بطبيعة الحال •

ومايتبع ذلك هو أن « التفكير » حتى بالمعنى الواسع للكلمة عند ديكارت لا يعبر تعبيرا وافيا عن طبيعة « النفس » • إذ لا يمثل « التفكير » حتى فى هذا المعنى الواسع سوى أنواع معينة من « الأنفس » ، وليس نفوس البشر وحدها ، على الأقل عندما يتعلق الأمر ببعض الأفعال التى تنطوى تحتها • أن ما يميز الأنفس البشرية عن باقى الأنفس بصفة عامة ،

وعن أنفس الحيوانات بخاصة هو أن لديها ملامح تفتقر اليها الأنفس الأخرى ، فهي قادرة على معرفة الحقائق الضرورية . ويقول لايبنتز : « مايميزنا عن الحيوانات هو القدرة على معرفة الحقائق الضرورية الأبدية فحسب » . أن هذا يتحقق لنا بفضل ما يدعى بنفسنا العاقلة أو الروح ، (١٥٢) . ومن المثير للاهتمام أن يلاحظ أن لايبنتز يرانا نختلف عن الحيوانات بحكم قدرتنا على القيام بنوع المعرفة القبلية *apriori* وليس المعرفة التجريبية . إذ يعتقد أن بمقدور حتى الحيوانات أن تعرف معرفة تجريبية الى حد معين على أقل تقدير . ويرجع ذلك الى أن المعرفة التجريبية هي أساسا مسألة ذاكرة متوافرة عند الحيوانات ، ومن ثم فإنه يقول : « أن البشر يسلكون مسلك الحيوانات عندما يقوم مبدأ الذاكرة بترتيب مدركاتهم في صورة أحداث متعاقبة . وفي الواقع فإننا نتبع التجريبية في ثلاثة أرباع أفعالنا (١٥٢) . ويتبع ذلك أننا عندما نقصر على القيام بدور التجريبيين ، فإننا لانزيد عن كوننا حيوانات (وهذا تجريح للتجريبيين لم يجيء عفو الخاطر اطلاقا) .

أما الجانب الآخر من وجهة نظره ، فهو انكاره وصف التجريبيين أو الحيوانات بأنهم مجرد آلات خالية من الحياة . فإذا افترق الكائن أو أخفق في تجسيد قدرة الاهتداء الى معرفة الحقائق الضرورية فإنه سيظل يملك نفسا حتى ان لم تكن من نوع النفس الذي يصفه لايبنتز « بالروح » . وليس العقل مجرد مظهر محدد للنفس ، انه مظهر لنوع خاص من النفس .

فإذا انتقلنا الى معنى « الجسم » عند لايبنتز سنراه يعتقد أن كلمة « امتداد » لاتعبر تعبيراً كافياً عن الطبيعة الأساسية للجسم ، مثلما لاتعبر كلمة « التفكير » تعبيراً وافياً عن الطبيعة الأساسية للنفس . وهذه إحدى النقاط الأساسية في مقالته « حول الارتقاء بالميتافيزيقا » و « وما هي الطبيعة ؟ » . ففيها يقول أن « الجسم لن يوصف وصفاً وافياً ، الا إذا تضمن هذا الوصف مايدل على كلمة قوة » . وذكر أن « قوة الفعل » كامنة في كل جوهر . فالجوهر الجسماني نفسه لاتحمل فاعليته قط . ولم تفهم هذه النظرة - على ما يبدو - من قبل أولئك الذين اعتبروا الامتداد وحده . . . ماهية المادة » (٨٣) . وتبعاً لما ذكره : « أن جوهر الاشياء بالذات يعتمد على قدرته على الفعل وقدرته على الانفعال » (١٠٢) ، وشعر أنه

من المخال ذكر بيان كاف عن مسلك الأشياء بالرجوع الى امتدادها وخصائصها الجغرافية وحدها (يعنى أبعادها فى المكان) فالأجسام تتحرك وليس بالمقدور تفسير حركاتها لا بالإشارة الى أفعال الأنفس ولا بالرجوع الى الدفعة المبدئية التى منحها الله من الخارج عندما خلق الكون . ولكن يستطيع تفسير حركاتها الا بافتراض قيام قوة فعالة ما بغرس جزء من طبيعتها فيها . عندما خلقت . وتبعاً لذلك فإنها تتحرك على نحو يتمشى وقوانين مختلفة عن القوانين التى تتحكم فى أفعال الأنفس - مما يثبت أن الأنفس لا تمثل القوة ذاتها التى ترغم الأجسام على الفعل أو الحركة ، ومن هنا يقول :

« تعمل الأنفس وفقاً لقوانين العلل الغائية من خلال عمليات النزوع والغايات والوسائل . وتعمل الأجسام وفقاً لقوانين العلل الفاعلة ، يعنى الحركة ... وتعمل الأجسام وكأنه لا وجود لأنفس ... وتعمل الأنفس وكأنه لا وجود لأجسام » (١٦١) .

ومن ثم وبينما لا وجود لأنفس بلا جسم ، ولا جسم بلا نفس ، فإن كل طرف من هذين الطرفين يعمل بطريقة مختلفة ودون حدوث تفاعل بينهما تضطلع بالقيام به الغدة الصنوبرية ، أو باتباع أين وسيلة أخرى . ويرى لايبنتز أن النفس والجسم يشتركان فى صفة خاصة (وبذلك اختلف وديكارى الذى رأى عدم وجود جانب مشترك بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد) . فكلامهما فعال ، وكلاهما يتميز باتساع أفعاله لما يندرج تحت تصور « القوة » ، وهذه ناحية يشترك فيها الطرفان ، أكثر من القول بأن مصطلح الجوهر يمكن استعماله للدلالة على الطرفين على السواء ، أى كجواهر جسمانى وجوهر روحانى (أو نفسى) . فتمشياً مع طبيعة النوعين من الجوهر ، فإنهما يحتويان على نوع من القوة ، وإن كانت فى إحدى الحالتين تتمثل فى صورة قوة تنطلق فى الحركة الجسمانية ، وفى الحالة الأخرى ، تكون قوة تنطلق فى الحالات النفسانية المتعاقبة كالمسركات وحالات النزوع .

على أن جميع الموجودات - فى نظر لايبنتز - تتألف من وحدة « الجوهر الجسمانى » أو الجسم ، و « الجوهر الروحى » ، أى النفس . وفى الواقع لا بد أن يكون الأمر كذلك إذا سلمنا بتعذر مصادفتنا الجسم أو النفس منفصلين بعضهما عن بعض . أن هذا لا يعنى أن النفس ذاتها

ستوجد دائما متحدة بنفس الجسم . وليس هناك نفس واحدة تتحرك من جسم واحد في جملة الى جسم آخر . ولكن الجسم الذى ارتبطت به نفس واحدة يتغير تدريجيا بتقدم الزمان ، بحيث ينتهى الامر باحتمال حلول اجزاء اخرى محل الأجزاء الاصلية بالجسم . ويعبر عن ذلك بقوله : « عليك ان لاتخيل ان لكل نفس كتلة أو جزءا من المادة ينتمى اليها أو يرتبط بها الى الأبد . . . لأن الاجسام كالانهار فى تغير مستمر ، وتدخلها اجزاء صغيرة ثم تفترق عنها بلا انقطاع . وهكذا تغير النفس جسمها شذرة شذرة » . (١٥٩ - ١٦٠) .

على انه ربما جاز تعجبنا ، فكيف تسنى حدوث تناظر بين مايدور فى النفس وحركات الجسم ، اذا سلمنا بما قاله لايبنتز عن أن كليهما يعمل تبعا لقوانينه ، وكان الجانب الآخر لوجوده . ولاينكر لايبنتز وجود تناظر بين الجانبين . ونحن ميالون الى الاعتقاد فى وجود هذا المتناظر ، ونحن محقون فى هذا الشأن . وقال : « ان الجانبين (يعنى جانب العلل الفاعلية وجانب العلل الغائية بينهما تناغم متبادل » (١٦١) . غير أننا نخطئ اذا اعتقدنا أن كليهما يؤثر فى الآخر ، وأن هذا التفاعل المتبادل هو الذى يفسر المتناظر . ويسلم بأن « كلا الطرفين يعمل وكأنه يؤثر فى الطرف الآخر » ، وأن كان هذا لا يحدث فى الواقع . انهما لايفعلان ذلك لأنه فى غير مقدورهما . وعندما أرجع ديكارت هذه الحالة الى وجود نقطة يتم فيها هذا التفاعل فى الغدة الصنوبرية كان ما قاله سخفا . انهما غير قادرين على التفاعل ، لأن الاجسام ليس بمقدورها أن تفعل أى شئ سوى الحركة ، والتحرك من تأثير اجسام أخرى ، وأن تحدث مثل هذه المدركات ، والظاهر أن التفاعل بين هذين الجانبين مستبعد من حيث المبدأ . فبالقدور تفسير الحركات الجسمانية - وتفسيرها بصورة كاملة - بالرجوع الى حركات الاجسام الأخرى . وبالاستطاعة تفسير اشياء مثل الافكار والنوايا - وتفسيرها بصورة كاملة - بالرجوع الى اشياء مثل الميول والاهواء ، والتي تعد جوانب نفسية وليست فزيائية أو جسمانية .

على انه من الحقيقى اننى عندما اقوم بعملية كالكتابة تكون لدى فكرة ما وتتحرك يدي فى نفس الوقت حركة ما ، ومن ثم فاننا نقول اننى لكتبت ما جال بخاطرى . ويسلم لايبنتز بوجود تناظر يؤدي الى مثل هذا القول ، ولكنه يزعم وجوب تقديم تفسيرين مختلفين لما جال بخاطرى من افكار - من ناحية ، ولحركة يدي من الناحية الأخرى ، ويقول :

» هناك ما لانهاية له من الاشكال والحركات فى الماضى والحاضر التى ساعدت على حدوث العلة الفاعلة وراء قيامى بالكتابة فى الحاضر ، وهناك ما لانهاية له من دقائق الميول والاهواء الصادرة من نفسى والتى ساعدت على أحداث العلة الغائية لقيامى بالكتابة « (١٥٣) .

وباختصار فان لاينتز تماثل هو وديكارت فى اتجاهه الثنائى ، ولكن بينما يسلم لاينتز بوجود تناظر بين حالات الجسم وحالات النفس ، فانه يرى الشيتين لن يلتقيا . وهناك اختلاف أبعد بينه وبين ديكارت ، لأنه يعتقد أن نفس الموقف تماما موجود فى حالة جميع الاشياء المتناهية ، وليس فى حالة الانسان وحده ، لأن حالة الثنائية ذاتها بين الجسم والنفس موجودة فى جميع الحالات .

وعلى هذا فمرة أخرى : كيف استطاع تفسير التناظر بين حالات الجسم وحالات النفس ؟ . اذ يستلزم مبدأ السبب الكافى وجوب وجود تفسير . وليس بالاستطاعة القول بأن الجانبين يتناظران بمحض الصدفة . وفضلا عن ذلك ، فليس بالاستطاعة ارجاع التناظر الى فعل أى شىء فى العالم ، أى الى شىء موجود ومتناهى ، لأن الاشياء المتناهية تتصف بنفس هذه الثنائية بين الجسم والنفس . وليس بمقدور الجانب الجسمانى أو الجانب النفسى على السواء ، أن يسوق كل منهما الآخر للتناظر معه .

وبالامكان تصور (أى أنه من الممكن منطقيا) أن لا يوجد مثل هذا التناظر . فلا وجود لأى تناقض ذاتى فى عدم تناظر فكرة الحالات الجسمانية وحالات النفس ، ومن ثم فان التناظر ليس ضرورة منطقية ، ولكنه بالأحرى من الوقائع الحادثة التى لا يمكن أن تفسر بمجرد الرجوع الى قانون عدم التناقض . ولكن بالامكان تفسيره بوساطة مبدأ الكمال الأعظم . ويعتقد لاينتز أنه قد أثبت قبليا أن العالم يسوده أعظم كمال مستطاع ، لأن الله قد خلقه . والله قادر على كل شىء . وعالم بكل شىء وخيره يعم الجميع . وربما أمكن تخيل عالم لاوجود فيه لمثل هذا التناظر ، ولكن مثل هذا العالم - كما يرى - سيكون أقل كمالا من العالم الذى يوجد فيه هذا التناظر . ولما كانت قدرة الله تسمح بخلق عالم يتحقق فيه مثل هذا التناظر ، فان خيريته العميمة دفعته للقيام بذلك . ان التناظر موجود لأن الله قد خلق العالم على نحو جعله موجودا . ومن الحق ان الله

(تمشيا وطبيعته الخيرة العميمة) قد هيا الأشياء على هذا النحو بسبب
كاف لوجودها • وهكذا يقول لايبنتز :

« لدينا تفسير طبيعى لوحدة النفس ونظام الجسم ، والتطابق بينهما ،
فالنفس تتبع قوانينها ، ويتبع الجسم قوانينه ، انهما يلتقيان بفضل التناغم
المسبق التوطد الذى يسود جميع الجواهر • » (١٦١) •

قد يبدو هذا الكلام بعيد المنال • ولكن بالتأكيد من غير المقدور انكار
انه لما كان الله قد خلق جميع الاشياء ، ويتصف بالقدرة على كل شيء
والعلم بكل شيء والخير العميم ، فان بوسعه أن يخلق العالم بحيث يوجد
فيه هذا التناغم الموطد مسبقا • وللايبنتز الفضل فى التعرف إلى ذلك ، فاذا
تمسك أحد بالثنائية من النوع الذى اتبعه هو أو ديكرت ، فانه لن يكون
قادرا على الاعتراض والقول بأن النفس والجسم أو الجوهر المفكر والجوهر
الممتد قادران على التفاعل فعلا ، ومن ثم فاذا كان هناك تناظر بين حالات
كليهما - وهذا أمر لا شك فيه - فان الحاجة ستكون ماسة الى الاتيان
بتفسير لذلك ، يتصف بتفرده • ويرى لايبنتز (ولعله أصاب) ان البديل
الوحيد فى المقام الأول هو رفض هذا النوع من الثنائية التى اثارته المشكلة ،
ولكنه يشعر أنه من غير المقدور انكار هذه الثنائية • ففى نظره ان دعواه
لاتقبل النقض • فليس باستطاعتك أن ترفعها لمجرد عدم شعورك بالارتياح
للنتائج التى تسفر عنها • ولو رفضت هذه الثنائية ، فان من حقه أن
تفعل ذلك ، شريطة أن تكون قادرا على بيان موضع الخطأ فى ادعاءات
أصحاب هذا المذهب •

بيد أنه تبعاً لما يقوله لايبنتز فان الكائنات الحية والأشياء الممتدة بوجه
عام تتألف من أجزاء ، حتى وان كانت فى جملتها تكون وحدة وظيفية ،
أو آلة مركبة واحدة ، مع استخدام تعبيره المجازى ، وفى الحق أنها تتألف
من عدد لا متناهى من الأجزاء مادام كل شيء قد يقبل التجزئة الى ما لانهاية
وبالاستطاعة النظر الى كل جزء فى ذاته كوحدة وظيفية أو كالة أصغر •
وعلى حد قوله « بحيث تعد آلات الطبيعة (يقصد الأجسام الحية) مجرد
آلات ، حتى اذا تجزأت الى أجزاء لأمحددة • ويردف لايبنتز قائلاً :

« ومن هنا يمكن أن يلاحظ أن هناك فى أصغر أجزاء المادة
عالماً من المخلوقات والكائنات الحية ••• والأنفس ، غير أن هذه الكائنات
الحية غالباً ما تكون شديدة الدقة بحيث يظل ادراكنا لها متعذراً » (١٥٩) •

وعلى الجملة فإن أية وحدة وظيفية كالحيوان أو الكائن البشرى لديها وحدة وظيفية ولديها « نفس مهيمنة » ، كما يقول لايبنتز . ولولا ذلك لما صح القول أن لديها وحدة وظيفية على الإطلاق ، ويردف قائلا : « ولكن أجزاء هذا الجسم الحى مشحونة بكائنات حية أخرى . ولكل منها أيضا . . . نفسها المهيمنة » (١٥٩) .

ولكن على الرغم من قابلية جميع الأشياء الممتدة للانقسام وبغير حدود فإن لاينتز يرى أنه من الدين فى ذاته ، ومن الضرورى منطقيا فى واقع الأمر أن تنتهى القسمة عند عناصر لا ترد ، الى كيانات أصغر ، ومنها تتكون جميع الجواهر المركبة ، ويسمىها « بالمونادات البسيطة » . . . أنها أشياء من المتعذر علينا اكتشافها (أى باللجوء مثلا الى مواصلة قسمة الجواهر المركبة) اعتمادا على التحليل التجريبي ، أن وجودها هو مجرد ضرورة منطقية بمقدورنا اكتشافها بقولنا فقط . فمن الضرورات المنطقية وجوب تكون جميع الجواهر المركبة الموجودة من عناصر بسيطة . حقة « فلابد من وجود جواهر بسيطة مادامت هناك مركبات » (١٤٨) . وجاء تعريفه الأولى للموناد مبسطة . إذ ذكر أنه جوهر شديد البساطة . . . أنه جوهر بسيط يدخل فى تكوين المركبات . ويقصد بكلمة البساطة : « أنه لا يتجزأ » (١٤٨) . وما أشبه الموناد فى ميتافزيقيته بالنقطة فى علم الهندسة ، فانت لن تستطيع الاهتمام الى نقطة هندسية قائمة بذاتها عن طريق تقسيم الخطوط الى أجزاء أصغر وأصغر . ومع هذا ففى كل حالة يوجد فيها خط ستكون هناك نقاط ، وأن كان عددها لامتناهيا .

وبعد الكثير مما واصل لايبنتز ذكره عن « الموناد » مجرد نتائج منطقية لحقيقة عدم تقبل الجواهر المتناهية فى الصغر للتجزئة . فما يقبل التجزئة وحده هو الذى يقبل التحطيم ، لأن التحطيم يدل على حدوث عملية انتزاع لبعض الأجزاء ، ومن ثم فإن الموناد لا يقبل التحطيم . وكل ما هو مستد يتخذ شكلا وصورة ، أو يقبل التقسيم ، ومن ثم فلابد أن يكون مؤلفا من أجزاء ، وعلى هذا ، وفيما يتعلق بالمونادات البسيطة : « فمن المحال أن يكون لها امتداد أو شكل أو قابلية للتقسيم » (١٤٨) ، ولاشئ غير قابل للتجزئة يمكن أن يتأثر بفعل شئ آخر ، لأنه إذا تأثر كان معنى هذا أنه فى أصغر صورته سيتعرض لتغير ترتيب مكوناته ، ومن ثم فبغير الاستطاعة أن تتأثر المونادات بأى شئ خارجى عنها ، أن هذا يصح حتى فى حالة ادراكنا لما يدور حولنا . فلكى يكون بالمقدور تلقى انطباعات

من مصادر خارجة عنا ، لابد أن يكون لدينا أجزاء تتأثر (يعنى تتحرك) على نحو ما من تأثير هذه الانطباعات . ومن هنا يقول لايبنتز : « ليس للمونادات نوافذ يستطيع أن ينفذ منها أى شيء أو ينطلق » (١٤٨) ، وهكذا يكون الموناد مكتف بذاته ، وليس لديه وسيلة للتفاعل وإى موناد آخر .

بيد أن المونادات لابد أن تكون لها كفيات ، ولولا ذلك - كما يرى لايبنتز - « فأنها لن تستأهل حتى اسم الكائنات » (١٤٨) . وهذا معقول الى أبعد حد ، فإذا افترق الشيء للكفيات البتة ، سيكون من اللغو حتى التحدث عنه . وفضلا عن ذلك ، فقد اعتقد لايبنتز وجوب اختلاف كل موناد عن المونادات الأخرى ، فى بعض كفياته على أقل تقدير . ففى المنطق ، ثمة مبدأ يرى تعذر إقامة فارق لما يدل على شيئين ، إذا كانت أوصافهما الكاملة متماثلة تماما . ومن الناحية المنطقية ، إذا كانت أوصافهما متماثلة ، فإنهما سيكونان متماثلين ، أى يكونان نفس الشيء ، أن هذا هو مايسمى مبدأ « هوية الأشياء التى يتعذر ادراك فروقها » ، ولما كان المنطق هو الذى ساق لايبنتز الى استنتاج وحدة المونادات ، لذا شعر أنه من الضروري متابعة قواعد المنطق لاستخلاص طبائع هذه المونادات .

ثم يقول بعد ذلك : « أننى أسلم بأن جميع المخلوقات ، والمونادات بالتبعية أيضا ، تخضع للتغير ، وأن هذا التغير متواصل حتى فى كل منها » (١٤٩) . أن هذه النتيجة ليست نتيجة منطقية مستمدة من فكرة الموناد وحدها . أنها تتبع ذلك ، إذا قبلنا الافتراضات المسبقة التى تبين مايميز طبيعة الله عن طبائع الأشياء التى خلقها . وقد اعتيد طويلا الظن بأن « اللاتغير » كمال ، يتصف به الله وحده ، ويترتب على ذلك القول بأن الأشياء الأقل كمالا من الله ليس بمقدورها الثبات على حال ، ومن ثم فإنها تخضع للتغير . وهذه نظرة لعلنا نرغب فى تحديثها ، ولكن لايبنتز قبلها ، وفى الكثير مما تبقى له ليقوله فإنه اتخذها افتراضا مسبقا .

إذا كان الشيء خاضعا للتغير ، وأن كان فى غير استطاعته التأثير بأى شيء خارجى عنه ، فإن مايتبع ذلك هو وجوب رد التغير الذى يتعرض له الى « مبدأ داخلى » (١٤٩) ، وهذا المبدأ الداخلى لابد أن لا يكون شيئا آخر غير تشكّل الكفيات على أنحاء خاصة هى التى تحدد أى موناد بالذات وتميز به عن المونادات الأخرى . ولا يستبعد أن تكون هذه الحالة عملية إعادة أجزاء الموناد تنظيم نفسها ، لأن المونادات لاتتجزأ ، وهكذا فإن جميع التغيرات التى يتعرض لها الموناد لابد أن تكون مجرد نتيجة لانفتاح

طبيعته الداخلية ٠٠ بيد أن طبيعة الموناد الداخلية هي مجرد طابعه النوعي المميز ، ومن ثم فإن أى وصف كامل للطابع المميز للموناد سيكون وصفا كاملا لجميع أطواره أو حلقات التسلسل التي يمر بها ٠ ويسمى لايبنتز الحالات المميزة التي تمر بها هذه المسلسلة بالمدركات ، ويسمى المبدأ الذي يحدد النقلة من مدرك لآخر « بالنزوع » (١٥٠) ٠

على أن « الإدراك » و « النزوع » وباقي المصطلحات التي استعملها لايبنتز في هذا المقام كمصطلح الإدراك الواعي Apperception أو الوعي الذاتي فلم تزدد عن كونها مصطلحات مستتارة من وصفنا للأنماط المختلفة لعملياتنا الذهنية - كما لا يخفى - وليس من الواضح ، كيف يبرر لايبنتز استعمال هذه المصطلحات للدلالة على التغيرات الداخلية التي تطرأ على حالة المونادات ، برغم كونها أشياء تستخلص من الاستدلال المنطقي ، وليست بالأشياء التي نكتشف اشتراكها في كينونتتنا ٠ ولعل لايبنتز قد استخلص هذه النتيجة من تصوره أن هذا الأشياء بحكم كونها ممثلة لما يدور داخلنا ، ولما كانت المونادات تمثل الجواهر البسيطة الممثلة لأقصى مكونات بنياننا ، لذا لابد أن تكون هي ماهية حالاتنا الداخلية أيضا ٠ فإذا أمكن الاهتمام إلى هذه الحالات عندنا ، فليس هناك ما يحول دون إمكان الاهتمام إليها في المكونات القصوى لجميع الجواهر المركبة أيضا ٠ ولولا ذلك ما استطعنا ذكر أى شيء عن وجود هذه الحالات الداخلية لأنفسنا كالإدراك والنزوع والوعي الذاتي ٠

ولربما كان هناك ما يؤيد الاستدلال على هذا الوجه ، وإن كان لدى المؤلف بعض الشكوك في ذلك ٠ فربما اعتقد لايبنتز أن الظواهر النفسية المصاحبة للنفس لا يمكن أن تفسر إذا لم يحدث شيء شبيه لها في المونادات ، ولكن البون شاسع بين القول بوجود حدوث شيء شبيه والقول - مثلما فعل - بعدم وجود شيء آخر في الجوهر البسيط خلاف المدركات وتغيراتها (١٥٠) ، لأن مثل هذا القول قد يبدو كأنه اعتبر المونادات شبيهة إلى حد كبير « بالأنفس الصغيرة » ، من النوع الذي ننسبه للحيوانات ولأنفسنا ٠ وهذا اعتقاد يتجاوز ما يباح لنا قوله اللهم إلا إذا أضفنا حجة أخرى لم يقدمها لايبنتز لنا ٠

وعلى أية حال ، فإن هذه المونادات في نظر لايبنتز هي عناصر بسيطة تعد جميع الأشياء المتناهية مركبات لها ٠ إنها ما خلقه الله عندما خلق العالم ٠ وعندما خلقها فإنه خلقها على نحو يجعلها تتربط بعضها ببعض

بالطريقة التى ترابطت بها • وبوسعنا أن نقول بلغة الكمبيوتر هذه الايام أن الله قد برمجها على هذا النحو فى تناغم سبق توطيده • ولما كانت غير قادرة على التفاعل حقا كل منها والآخر ، لذا فمن الحال أن يتخذ النظام القائم بينها أى شكل آخر • أن لاينتز يقول « أن تأثير أى موند فى الموند الآخر لا يستطيع أن يحدث أثره الا بتدخل من الله ، ولكن هذا لم يثنيه عن اعتبار العلاقات بين الموندات كعلاقة مركبة حقا • وعلى الرغم من أنها لاتحدث الا بوساطة تناغم سبق توطيده ، فان لاينتز يجادل ويرى أن هذا التناغم بعيد الامتداد بحيث يحدث ترابطا بين كل موند فى الكون وأى موند آخر •

ولكن هناك التواء آخر فى مذهبه • فليس هناك موند (أو نفس بالتبعية) قادر على التأثير بأى شىء خارجى عنه • ومن هنا فعندما يتحدث عن المدركات فى كلا الحالىين ، فانه لن يوجد موند (أو نفس) يدرك بالفعل أى شىء خارجى عنه ، عندما يقوم بعملية الادراك ، وكان كل موند اشبه بشخص يجلس وحيدا فى قاعة سينمائية خصوصية ، ومايراه كل موند فى شاشته الخصوصية يترايط هو وماتراه الموندات الأخرى جميعا ، لأن الافلام السينمائية التى يرونها مترابطة ، وان كان ادراك كل موند من هذه الموندات لايزيد عن كونه اشعاعا صادرا من الطبيعة الداخلية لكل منهم • واذا حورنا هذا التشبيه سنقول أن كل موند من هذه الموندات قد (برمج) فى البداية لكى يرى هذا الفيلم السينمائى ، وكل ماهاذك من اختلاف هو أن الله عندما خلق العالم قد ربط بين البرمجيات على نحو يجعل كل برمجة متكاملة هى وبرمجة الكل •

لعل هذا الرأى هو أغرب جميع الغرائب التى سسيق لاينتز الى الجهر بها ، ولكنه هنا أيضا ، وكما حدث فى المواضع الأخرى أيضا فانه اعتبر النتيجة التى انتهى اليها نتيجة لامندوحة من قبولها • انها نتيجة منطقية للمقدمات والمبادئ التى ليس بمقدور أى عاقل رفضها ، ولكن هناك فى بعض الأحيان حالات تنتهى فيها المقدمات والمبادئ السليمة الى مثل هذه النتائج الغريبة ، ومن ثم فان السياسة الحكيمة تقتضى عدم رفض المقدمات والمبادئ على الفور ، وانما يتعين اعادة النظر فيها للتأكد من سلامتها حقا ، مثلما بدت للوهلة الأولى •

الفصل الثالث

اسبينوزا

يصعب تصور فيلسوفين اختلفت حياتهما اختلافا ماثلا للاختلاف بين اسبينوزا(*) ولايبنتز . فلقد كانا متعاصرين ، وتبادلا الراى فى فلسفتيهما فى مناسبات عديدة ، ولكنه لن يتعذر ادراك لماذا لم تتوثق العلاقة بين هذين الفيلسوفين . فلايبنتز كان شخصية اجتماعية ودينية ، يتنقل فى المجتمع الأوروبى بكل سهولة ، واستطاع انماء علاقاته بجميع أصحاب الحيثية وعلية القوم ، ولم يخطر بباله قط النفور من الثراء والنفوذ والشهرة ومسرات الحياة ، أما اسبينوزا فعاش فى عزلة شبيهة تامة بعيدا عن الحياة الأسببية ومجتمع أبناء الذوات . ويرجع ذلك - من ناحية - الى حقيقة كونه يهوديا فى مجتمع ينظر فيه الى اليهود على أنهم أبناء طائفة منبوذة الى حد كبير . ومن ناحية أخرى فإن هذا يرد الى الصيت الذى اكتسبه كواحد من الهرطقة والملاحدين مما دعا الكافة الى الابتعاد عنه والقدح فى سيرته . ولعله يبدو لنا من الغريب أن ينظر الى اسبينوزا كواحد من الملاحدين ، لأن الله كان محورا أساسيا فى فلسفته ، ولكنه بدا - بالتأكيد - من الهرطقة حتى فى نظر اليهود ، لأنه رفض النظرة اليهودية المسيحية الى الله ، وذهب بعيدا الى حد أنه كان يستعمل كلمة «الله» وكلمة الطبيعة كمترادفتين مما جعله يبدو فى نظر من يعتقدون أن الطبيعة من خلق الله مساويا لانكار وجود الله ، كما نظر اليه تقليديا .

(*) الاحالات هنا اما الى فقرات معينة من كتاب الاخلاق لاسبينوزا أو الى أرقام صفحات

Works of Spinoza — Blended de Spinoza

ترجمة R.H.M. Elwes (نيويورك - دوفر)

بيد أن عزلة اسبينوزا لاترد الى رفض المجتمع الأوروبي له فحسب .
فلعلها كانت ايضا من اختياره . فكما يبين من الصفحات الأولى من مقاله :
« الارتقاء بالفهم » ، فانه لم يكتف بالمعروف عن ابتغاء الثراء والغنى
والشهرة ، ولكنه - فضلا عن ذلك - كان يعتبر هذه الجوانب (بالإضافة
الى اللذة الحسية) كاشياء ربما كان اثرها الأوحد هو اعاقته عن الاهتداء
الى الخير الأعظم للحياة ، الذى بدا له شيئا شخصيا ، ومن تصميم
خصوصياته . ولقد عرض عليه فى إحدى المرات منصب أستاذ بجامعة
هايدلبرج بألمانيا ، ولكنه رفض على أساس أنه قد يتعارض واستقلاله
والسكينة والوحدة التى شعر أن حياة الخير الأعظم تتطلبها . وبينما
كان لاينتظر يرى شخصه وعمله شيئا واحدا ، فاننا نرى اسبينوزا يسعى
وراء الغفلية الكاملة (اخفاء شخصه وعدم الاعلان عن ذاته) ، ولم ينشر
فى الواقع شيئا واحدا موقعا باسمه اثناء حياته . ولم يكن اسبينوزا ثريا
ميسور الحال قادرا على الاستغناء عن الآخرين ، ولكنه كان بالأحرى
يقتات من العمل فى صقل العدسات ، وعاش زاهدا الى أبعد الحدود .
ولقد ورث ميراثا كبيرا من والده ، ولكنه تخطى عنه اعتقاداته بأنه هذا
الميراث سيفرض عليه أعباء جساما ، ما أغناه عنها ، ولربما أخل باستقلاله
ومات ١٦٧٧ فى عمر يناهز الخامسة والأربعين اثر أصابته بمرض السل
محتقرا من الطائفتين المسيحية واليهودية على السواء بوصفه من الهراطقة
الخطيرين . ولم يشرع الناس فى إعادة النظر فى أحكامهم الا بعد انقضاء
أكثر من قرن من الزمان ، وأدركوا أنشد عظمتة الحقيقية .

ولربما كان لاينتظر أشد المعية ، ولكنه شئت جهده بين جملة أشياء ،
ولم يتوكل له الصبر قط لاستيفاء دقائق مذهبه ، وحل جميع المشكلات
التي ثارت من تناوله لها . « بالقطاعى » . أما كتاب الأخلاق لاسبينوزا فمن
أبرز الانساق الميتافيزيقية فى تاريخ الفلسفة عن بكرة أبيه . فلقد أحاط
بموضوعه احاطة شاملة ، وتناول بتفصيل دقيق جميع مسائله ، ولم يترك
أية شاردة أو واردة فجاء عمله محكما ، مما جعل انجلز ديكارت ولاينتقز
فى هذه النواحي يبدو هزيلا بالمقارنة .

غير أن دوافع اسبينوزا رغم ما يبدو فيها من تطلع وشغف بالبحث
فانها كانت شديدة النزوع الى « النزعة الوجودية » . إذ كان الشغف
الذى دفعه الى العمل على النهوض بمذهبه ذا طابع شخصى هوأى للغاية ،
يتشابه للمغاربة هو والميول الأساسية لأكثر الفلاسفة ابتعادا عن الروح
النفسية ، أى كيركجورد انها الرغبة فى الحصول على السعادة الأبدية .

أى السعادة الآمنة الى أبعد حد ، والتي يعجز أى تغيير فى مسار الحياة عن زعزعة أركانها ، والتي تتميز بقدر كبير من العظمة التى لاينال منها أو يقضى عليها أى فقدان للدينيويات ، ومن هنا رأينا أسبينوزا يبدأ بمجادلة تقرير « هل هناك شىء ما يساعد اكتشافه والاهتمام اليه على الاستمتاع بالسعادة الفائقة والدائمة التى لاتعرف أية نهاية » (٢) .

وتشابه هو وكيركجورد فى الاعتقاد بأن التجربة قد أثبتت « أن كل ما يحيط بالحياة الاجتماعية عادة ، تافه ولا طائل وراءه » ، ومن هنا تنشأ قضية أى طريق يختار : طريق الثراء والمجد والشهرة واللذة الحسية ، (٣) ، أو « أى شىء آخر يعتمد على عشق ما هو فان » (٥) وتماثل هو وكيركجورد فى الشعور بالاحباط فى جميع المحاولات التى قام بها للاهتمام الى سعادة باقية بالانتقال من الجرى وراء الأشياء الفانية الى البحث عما وراءها ، أى ما هو أبدي . وهكذا أقدم أسبينوزا مثلما فعل كيركجورد على استخلاص الحكم بأن لاشىء « غير محبة الله » تيسر تحقيق مثل هذه السعادة ، وأن هذه مسألة تنبع من باطن الانسان كلية . واختلف عن كيركجورد فى ناحية . فلم يبد الله له متميزا عن العالم ذاته ، ولكن هناك بالأحرى هوية بين الله والتكوين الكامن فى العالم أو « الطبيعة » . وفصلا عن ذلك ، فانه مختلفا عن كيركجورد قد اعتقد أن العلاقة الصحيحة بالله بالمقدور بلوغها لا عن طريق التخلي عن العقل « والقفز الى الايمان » ، وانما بالأحرى بوساطة الاستعمال الشديد الصرامة الذى يمكن تصوره للعقل البحث . وقال : « ان الخير الأسمى هو معرفة الوحدة القائمة بين العقل والطبيعة برمتها . هذه اذن هى الغاية التى أسمى من أجلها » (٦) .

ولما كانت هذه الغاية تعتمد على الاهتمام الى أسمى نوع من المعرفة وأصدقها ، لذا بات من الضروري تقرير المنهج الذى يتعين اتباعه لتحقيق هذه الغاية . فلكى نتحقق لمثل هذه المعرفة الآمال التى ينشدها ، يجب أن نتصف بيقينها ووضوحها وكفايتها الكاملة بالنسبة لموضوعاتها . ومن هنا قال أسبينوزا : « يتوجب ابتكار وسيلة تساعد على النهوض بالفهم وتنقيته حتى يمكنه ادراك الأشياء دون وقوع فى الخطأ ، واتباع أفضل طريق ميسور » (٧) أن هذا هو مشروعه الذى جاء فى مقال « عن الارتقاء بالفهم » فالمنهج الذى يتحدث عنه هناك هو الوسيلة التى ينشدها . وفى كتاب « الأخلاق » قدم النتائج التى حققها بتطبيق هذا المنهج ، وعواقبها ، « فعلينا أن ننتبه دائما الى سبب اضطلاعى بهذه المهمة بأكملها » . وعلى حد قوله :

« أن محبة الشيء الأبدي اللامتناهي تشغل العقل بهجة وسرورا .
وهي في ذاتها غير مشوبة بأى شوائب من الحزن ، ولذا يتعين أن تنمى ،
وأن نبحث عنها بكل قوتنا » (٥) .

فإذا راعينا ذلك سيكون بمقدورنا ادراك كيف استطاع اسبينوزا نبذ
ماورثه عن أبيه والمناصب التى ترفع من قدره ونفوذه لكى يعانى من
نبذ اليهود والمسيحيين على السواء له ، ويقبل حقيقة عدم وجود اتباع
له ، وما لا مناص من أن يكون قد بدا له احتمالا بأن لاتلقى كتاباته أى
اعتراف بها . غير أن هذه العواقب لم تمنع فى نظره أى شىء ، فلقد كان
دافعه الوحيد للكتابة هو مساعدة أى انسان لبلوغ الفرحة التى شعر بها
فى أعماقه . وأما حقيقة رفض الآخرين لنظراته ، فأنها دفعتة الى الشعور
بالأسى لا من أجل نفسه ، وإنما من أجلهم . فمن ناحية ، فانه ماكان يبتغى
شيئا ما أكثر من المعرفة التى يشعر أنه حصل عليها ، أى أن يكون سعيدا
بلا حدود . وما قد يبدو فى نظرنا نسبيا ميتافزيقيا مجردا لدرجة غير
مقبولة ، وقليل « الارتباط » بحياتنا قد بدأ له شيئا شخصيا اعظم اهمية
وانفس من أى شىء آخر بمقدورنا الحصول عليه . فالارتباط بحياتنا ، كما
سيصير على القول ، موجود ، وهناك وفرة منه . وكل ما هو مطلوب منك
أن تكون لديك العينان القادرتان على رؤيته .

البرنامج والمنهج

يتشابه البرنامج الفلسفى لاسبينوزا فى أحد المستويات هو وبرنامجى
ديكارت ولايبنتز ، ويختلف عنه فى المستوى الآخر . ويرجع الاختلاف الى
أن نصيب اسبينوزا، مما يصح تسميته « بمباراة الوجودية Existential stakes
كان أكبر من ديكارت ولايبنتز بالرغم من انهما قد شعرا
ايضا بأن فلسفتيهما قد اتصفت بما يفوق الأهمية النظرية . فلقد اعتقد
اسبينوزا أن الاهتمام الى سعادة راسخة دائمة يعتمد على انجاز برنامج .
ولقد استمر ديكارت ولايبنتز يؤمنان بالرجوع الى الورا لو أريد تحقيق
هذه الغاية ، أما اسبينوزا فلم يبد الأمر فى نظره على هذا النحو . على أننا
إذا تركنا جانبا « مباراة الوجودية » ، فأننا سنرى أن برنامج سيشابه
هو وبرنامج ديكارت ولايبنتز ، لأنه يتضمن محاولة للاهتمام الى نسق جامع
للمعرفة يستند أساسا الى العقل وليس المعطيات التجريبية ، ويتسم ببقينه
الكامل ابتداء من أساسه الى نتائجه المميزة .

ويتفق اسبينوزا وديكارت ولايبنتز على انه ليس بالامكان القول بأن لدينا معرفة موثوق منها وجديرة بهذا الاسم ما لم يهتدالى اليقين الكامل . فان تعرف شيئا يعنى اما ان تعرفه معرفة يقينية كاملة او لا تعرفه معرفة حقيقية على الاطلاق . ولكن ماهى الشروط التى تجعل اليقين الكامل ممكنا ؟ لم يكن اسبينوزا يرضى على أى نحو عن أى يقين من النوع الذاتى « فالشعور بالتأكد » وحده ليس كافيا . فلدى الجميع هذه التجربة الخاصة بالشعور بالتأكد بأن هناك شيئا حقيقيا ، وسرعان مايكتشفون ان المسألة مختلفة عن ظنهم . وهناك معيار اّوحد فقط لليقين الحقيقى : الضرورة المنطقية . فالقضايا المنطقية الضرورية يقينية بصفة مطلقة ، ومن ثم تكون القضايا الضرورية منطقيا ، أو القضايا التى تستنتج منطقيا من قضايا منطقية ضرورية أو من التعاريف البسيطة هى الجديرة باسم المعرفة الحققة ويقول اسبينوزا : « اصف الشئ بالمحال ، اذا دل وجوده على تناقض ، واصفه بالضرورى عندما يدل لوجوده على تناقض عندما تعتمد ضرورة أو استحالة طبيعته على علل غير معروفة لنا . . . » (١٩) :

فليس بمقدورنا الحصول على معرفة حققة بتلك الأشياء (بقدر مانستطيع أن نعرف) التى لاوجودها ولا لوجودها يتضمن تناقضا ، أى تناقضا ذاتيا ، أو تناقضا مع شئ ما سبق اثباته . وبالمقدور أن يقال عنا بحق أننا نعرف شيئا ما اذا أمكنا برهنة وجود بعض الحالات التى لا بد أن تكون ضرورية منطقيا أو مستحيلة منطقيا . على أنه بغير ذلك قد يتضح خطأ كل قول نفصح عنه ويبدو مستصوبا ، ومن ثم لا يكون جديرا باسم المعرفة . وعلى هذا فان أول معيار يجب تحقيقه هو الضرورة المنطقية . نعم يتحتم أن تكون معرفة العالم يقينية مثل معرفة أية نظرية هندسية . وبغير ذلك فانها لن تكون معرفة على الاطلاق ، ولايكفى مجرد توفر اعتقاد حق عن شئ يتصف بكونه ضروريا منطقيا . فبغير الاستطاعة أن يقال عنا أننا نعرف شيئا ما مالم ندرك الضرورة المنطقية ، فاذا قيل لك أن الاعتقاد بأن مجموع مربعى ضلعى المثلث قائم الزاوية يساوى مربع الوتر ، فانك ستكون مضيقا . ولكن من المتعذر القول بأنك تعرف ذلك معرفة حققة مالم تعرف البرهان .

غير أن اليقين ليس المعيار الأوحد للمعرفة الحققة عند اسبينوزا . فهناك معيار آخر . فاذا كانت المعرفة حقيقية فانها يجب أن تستوفى حق الشئ المعروف . فلا يكفى أن تدرك الضرورة المنطقية التى تجعل احدى

القضايا تتبع قضية أخرى فيجب أن يتوافر للشخص ادراكا كافيا وكاملا لطبائع أو ماهيات الأشياء المشار إليها فيها • فمثلا إذا ذكر لك أن جميع الحيوانات مائتة ، وأن جميع البشر حيوانات ، وأنه من ثم تكون جميع الحيوانات مائتة ، فانك قد تدرك الضرورة المنطقية للنتيجة ، لأنك قد تعرف أن جميع القياسات في هذه النتيجة صحيحة ، ولكن معرفتك ستكون أقل من الكفاية إذا لم يتوافر لك ادراكا كافيا لماهيات الأشياء المشار إليها •

وهكذا فعندما اقترح اسبينوزا وضع قائمة بما سماء جميع حالات الادراك قاصدا تحديد ماهية الحالات التي سيعتمد عليها للاعتداء الى النتيجة التي اتجه لتحقيقها كان واضحا أي هذه الحالات سيختار • فلقد اكتشف أن هناك أربع حالات أساسية من حالات الادراك •

(١) الادراك المستند الى الرأى المتداول أو القيل

والقال •

(٢) الادراك المترتب على التجربة وحسب •

(٣) الادراك الناتج عن استخلاص ماهية شيء ما من

شيء آخر ولكنه ليس كافيا •

(٤) وأخيرا هناك الادراك الذى يظهر عندما يدرك شيء

ما من خلال ماهيته فحسب ، أو من خلال معرفة علته

القوية « (٨) •

ولا يخفى أن الرأى المتداول غير جدير بالارتكان اليه ، لأن ما يدعى بالمعرفة التى تنجم عنه لا تتصف باليقين ولا بالكفاية • ويصح القول بنفسه عن « التجربة » وحسب ، وما يسمى بالمعرفة التجريبية الناجمة عنها ، لأنها بينما تعرف حدوث أحداث بالذات ، الا أنها لا تثبت ضرورة أى ارتباط من أى نوع ، أو آخر بأشياء أخرى • كما أنها لا تطلعنا على الطبيعة الأساسية لأى شيء • ويقول اسبينوزا :

« ان نتائجها لا يقينية وغير محددة للغاية ، لاننا لن نستطيع عن طريقها اكتشاف أى شيء فى الظواهر الطبيعية ••• ما لم تعرف ماهية الأشياء موضع البحث أولا ، ومن هنا فلا بد من استبعاد هذا النموذج أيضا » (١٦) •

ان ما يفرق بين الحالة الثالثة والحالة الرابعة من الادراك اللتين ذكرهما اسبينوزا هو مسألة كفاية الاحاطة بماهية الأشياء موضع

البحث : « ان تعد الحالة الرابعة وحدها هي التي احاطت بالماهية الكافية للشئ » بغير تعرض للخطأ « (١١) » . والأمثلة التي ذكرها للمعرفة من هذا النوع ، والتي تمثل المعرفة الحققة هي : « من معرفة ماهية العقل ، فاننى أعرف انه متحد بالجسم ٠٠٠ - وأن حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوى خمسة ٠٠ - أو الخطين اللذين يوازيان خطأ ثالثا متوازيان ٠٠ الخ » (٩) ومن المثير للاهتمام ان يكون مثلان من هذه الأمثلة مأخوذتين من الحساب والهندسة ، لأن هذا يثبت كيف زودت الرياضة اسبينوزا بالمعيار الابستمولوجى (العرفانى) للميتافزيقا ، كما حدث أيضا فى حالة ديكارت ولايبنتز .

هنا لابد من التفرقة بين منهجين : المنهج الذى يتعين استعماله فى ميدان البحث الميتافزيقى ، والمنهج الآخر الذى بالمقدور اتباعه بمجرد تحقيق نتائج يقينية حاسمة حتى تصاغ المعرفة برمتها فى شكل نسقى منتظم . والمنهج الأول ، ويمكن تسميته « المنهج الصاعد » قد ركز اسبينوزا الكلام عليه فى كتاب « عن الارتقاء بالفهم » ، وغايته كما يبين العنوان هو النهوض بالفهم عند الفرد الى أن تتحقق معرفة أغلب المسائل الأساسية للميتافزيقا . ولقد قال اسبينوزا فى وصفه :

« ان الذهن بفضل قدراته الفطرية يصنع لنفسه أدوات فكرية يكتسب عن طريقها القوة التى تساعد على اداء العمليات الفكرية الأخرى . وتساعد هذه العمليات على زيادة القوة الدافعة فى البحث الى ما هو أبعد ، وبذلك يتحقق تقدم تدريجى يسفر عن بلوغ قمة الحكمة » (١٢) .

وتتألف « قمة الحكمة » التى يهتدى اليها فى نهاية المنهج أو عملية « الصعود » أساسا من معرفة طبيعة الله وهويته والعالم ، بمقدار ما بوسعنا أن نبليغه فى مثل هذه المعرفة . غير أن هذه الطريقة لم تكن هى الطريقة التى اتبعها فى كتاب الأخلاق . ففى هذا الكتاب اتبع منهاجا يصح وصفه « بالمنهج النازل » . وفيه يبدأ بطرح هذه الحقائق عن الله والعالم فى صورة تعاريف ، ثم يعمل على استخلاص متضمناتها المنطقية للأشياء الأكثر جزئية ، ولاتناقض بين المنهجين . وعلى العكس فقد رآها اسبينوزا متكاملين . ان ينقلنا المنهج الصاعد الى النقطة التى تمكنا من الاحاطة بصحة المقدمات الأساسية التى يستخلص منها كل شئ . بعد ذلك ، تبعنا للمنهج النازل . والمنهج الصاعد هو المنهج الذى تبدأ به الميتافزيقا . أما المنهج النازل فهو منهج مكمل للمنهج الأول . وسأتناول بصفة رئيسية كتاب الأخلاق ، وهذا

يعنى أننى سأعمل فى إطار التعاريف والبديهيات التى وضعها اسبينوزا • ولكن من المهم أن يلاحظ أنه لم يتبع هذه التعاريف والبديهيات بتعسف وحسب • فعلى العكس • لقد اعتبر أن صحتها ستتوطد باتباع المنهج النازل الذى وصفه فى مقال سيكون موضع اهتمامى الآن •

ويتفق اسبينوزا ولاينتز فى رفض ما أشار اليه ديكارت عن تعذر اعتمادنا على أفكارنا قبل أن نثبت مدى الارتكان اليها ، وهو ما حاول ديكارت عرضه بأن أثبت أن الكثير من أفكارنا - وبخاصة المستمدة من التجربة الحسية - لا يصح أن ينظر اليها على أنها يقينية • غير أن اسبينوزا قد تماثل ولاينتز أيضا فاعترف بأن ديكارت عندما وضع جميع أفكاره محل تساؤل فإنه ألقى نفسه قد تورط فى مازق الشك ، الذى لم يستطع أن يخرج منه بطريقة مشروعة ، لأنه لو حاول ذلك فإنه سيضطر الى الارتكان على بعض أنواع الأفكار ذاتها التى تشكك فيها • واعتقد اسبينوزا أنه أما أن تكون بعض الأفكار التى فى حوزتنا ذات حقيقة تعلق على كل تساؤل ولا يتعين الشك فيها، أو تكون جميع المعارف الحققة مستحيلة • ويتفق ولاينتز بأن الحالة الأولى هى الصحيحة • وعلى حد قوله فمن الوقائع المسلم بها وجود بعض الأفكار الحقيقية لدينا •

وعندما استخدم ضمير المتكلم جاء استخدامه له مضللاً نوعاً ، لأنه أوحى لنا بأن ماخطر بباله كان الكوجيتو لديكارت ، أما ما جال بخاطره حقاً فهو أن لدينا بعض أفكار مستندة بكل بساطة على مبادئ منطقية فحسب ، وبخاصة على قانون عدم التناقض • واعتقد أن قانون عدم التناقض لا يصح أن يكون مثار تساؤل ، لأن كل شيء يعد مسألة منطقية فحسب يجوز التسليم بحقيقته بدون أدنى تردد • وما يتبع منطقياً تعريف شيء آخر يعتبر صحيحاً بطبيعة الحال شريطة أن يكون التعريف ذاته صحيحاً منطقياً • وباختصار فإن باستطاعتنا أن نواصل تقدمنا دون حاجة للبدء باثبات عدم وجود شيطان خبيث ربما يدفعنا الى الظن بأن شيئاً ما سيتبع منطقياً التعريف الذى استندنا اليه ، بينما لا يوجد فى واقع الأمر مثل هذا الشيء • فإذا تطلبت هذه الحالة القيام بأى افتراض فلا بأس من ذلك ، لأن اسبينوزا على استعداد • وغاية ما هناك هو أنه سيضيف القول بأن معنى اللجوء الى مثل هذا الافتراض هو الاستعانة بافتراض مسبق يساعد على الاهتمام الى معرفة شيء ما ، ومن يرفض مثل هذا الاجراء يجب أن لا ينظر اليه بعين الجد • وفى هذا يقول :

« لو استمر وجود بعض الشكك الذين يرتابون في حقيقتنا الأولية ، وفى جميع الاستنتاجات التى نقوم بها ، بعد أن اتخذنا مثل هذه الحقيقة كمعيار لنا ، فانهم إما أن يكونوا من الذين يعارضون بنية سيئة ، أو من المصابين بعمى ذهنى - كما يتعين علينا الاعتراف - قد يكون فطريا كامنا فيهم (تلميح خبيث الى ديكارت) ، أو من تأثير اساءة تصورهم » (١٧) .

ويتألف الجزء الأول من المنهج الذى يصفه اسبينوزا من الاعتراف بأن لدينا أفكارا تعد ضرورية منطقيا . وهذه الضرورة المنطقية هى بالضبط معيار الحقيقة ، لأن كل فكرة ضرورية منطقيا حقيقية . بينما أية فكرة قد تكون لدينا وتخفى فى بلوغ الضرورة المنطقية فانها لن تبلغ الحقيقة قط . وتدور الخطوات التالية حول تصنيف أفكارنا وانتقاء ما يتمتع منها بالضرورة المنطقية ، والتميز بين أفكارنا التى ليس لها ضرورة منطقية . وعلينا أن نعمل بعد ذلك على زيادة رصيدنا من الأفكار المنطقية الضرورية عن طريق تحليل الأفكار المركبة الى مكوناتها واستخلاص ما يترتب عليها منطقيا وتقرير علاقاتها المتبادلة . وعلى هذا النحو ستستبعد الخرافات وتكتشف الأفكار الزائفة وتودع فى مئوأة الأخير ، وتزاح أية شكوك .

ولايجىء الجزء الثانى من المنهج الذى يصفه اسبينوزا تاليا للجزء الأول ، ولكنه بالأحرى يسير موازيا له . انه يخص « التعاريف الحسنة » لبيان كيف يتحقق شرط « الاستيفاء » كمعيار الى جانب معيار الضرورة المنطقية :

« أفضل أساس لاستخلاص النتائج إما أن يكون ماهية تركيدية ما ، أو تعريفا حقيقيا ومشروعا . . . وهكذا يشتمل المنهج الصحيح للاكتشاف على اعداد الأفكار التى يستلزمها التعريف المنشود . وعلى هذا يستدور النقطة الأساسية لهذا الجزء الثانى من المنهج برمتها حول معرفة شروط التعريف الحسن ، ووسائل الحصول عليها » (٢٤ - ٣٥) .

والآن لعله لا يخفى أن هناك شيئا ما يفوق قانون اللاتناقض قد قصد به هذا الكلام ، لأن التعريف الحسن يتضمن ماهو أكثر من الخلو من التناقض الذاتى . ويقول اسبينوزا : « لكى يكون التعريف كاملا يجب أن يوضح الماهية الداخلية للشئ ، ويجب أن يحرص على عدم الاستعاضة عن هذه الماهية بأى شئ حتى خاصياتها » (٣٥) وهنا على الأقل ، وإلى

حد ما ، من الضروري الاعتماد على التجربة ، بالاضافة الى المنطق .
 فعن طريق التجربة وحدها ، باستطاعتنا الحصول على افكار الاشياء التي
 يفترض قيام تعاريفنا بتحديد ماهيتها الداخلية . ولكن هذا لايعنى اننا
 نحدد هذه الماهية اعتمادا على الاستقصاء التجريبي ، فلاننسى دور الافكار
 التي لدينا عن الاشياء ، وترجعنا افكارنا عن هذه الاشياء - او الاشياء
 البسيطة التي تتألف منها على اقل تقدير - الى ان هذه الاشياء موجودة بالفعل .
 ولكن وسيلة تحديد ماهيتها بمجرد حصولنا على الافكار تتم عن طريق
 ما يصح تسميته بالتحليل التصوري بدلا من تجميع المعلومات على نحو
 مايفعل العالم التجريبي .

وفى هذا المقام ، هناك عدة نقاط هامة لابد ان تجرى ، وفى احدى
 المستويات ، بالاستطاعة القول بأن اسبينوزا يعتقد ان الحقيقة تتبع نظرية
 « التماسك » Coherence أى انه يعتقد أن
 الوسيلة الوحيدة لتحديد هل تعد الفكرة حقيقية أم لا هى ادراك هل هى
 متوافقة وافكار يقينية أخرى لدينا . وليس معيار حقيقتها تصادف تناظرها
 وحالة فعلية من الحالات ، ولكن هذا المعيار بالأحرى (عندما تكون فكرة
 مركبة) ، هو هل تعد نتيجة منطقية لفكرة أخرى من الافكار الأيسر . فاذا
 كانت فكرة بسيطة ، هل هى متوافقة منطقيا هى وافكار بسيطة أخرى ،
 ومرتبطة بها ، ان الغاية من الميتافيزيقا هى الاتيان بنسق كامل من الافكار
 التى تؤلف شمولاً مترابطة منطقيا . والقول بأن فكرة ما حقيقية يعنى فى
 نهاية المطاف انها تشغل موضعا فى هذا النسق المنطقى التماسك .

ولكن على المستوى الآخر فاننا نرى اسبينوزا يشارك فى اتباع نظرية
 التناظر Correspondence فى الحقيقة ، فبينما يعد معيار حقيقة
 فكرة ليس تناظرها وحالة فعلية ما ، فان اسبينوزا يعتقد أن هذا النسق
 التماسك منطقيا للفكر يناظر العالم الموجود بالفعل ، ويرى انه ليس فى
 مقدور العقل توليد الافكار التى لديه تلقائيا ، فليس باستطاعة النفس اعتمادا
 على « قوتها وبغير عون أن تخلق الاحساسات أو الافكار غير المرتبطة
 بالاشياء » (٢٢) وعلى العكس فانه يعتقد بأن لكل فكرة بسيطة لدينا هناك
 شئ فعلى ما أو شئ موجود موضوعيا تعد هذه الفكرة تمثلا ذاتيا لها .
 ويقول : « فيما يتعلق بالفكرة الحقيقية ، فان آثارها الذاتية فى النفس
 تناظر الحقيقة الفعلية للشئ الذى تمثله » (٣٢) . ويرى أن الافكار
 لاتزيد عن كونها انعكاسات ذاتية لاشياء موجودة من الناحية الموضوعية ،

ومن المحال القول بأن لهذه الأفكار حقيقة أو وجود مستقل عن الأشياء الموجودة .

ويعتقد أنه بالاستطاعة ادراك ذلك اذا قمنا بتحليل ماهية اية فكرة . بطبيعة الحال ، فاننا قد نفكر فى شىء ليس حاضرا امام أعيننا ، « وقد نخترع أفكارا لأشياء لم توجد قط . غير أننا نفعل ذلك بالاستعانة بأفكار نكون قد جربناها فيما سلف ، وتعكس الأشياء الموجودة » . ويقول أن « الفكرة فى عالم الفكر تتخذ نفس وضعها وارتباطاتها فى عالم الواقع » (١٥) . ومن المهم أن نضيف أن اسبينوزا لا يعتقد أن الأشياء موجودة مستقلة عن ادراكنا لها ، مثلما ندركها ، لأنه ليس من الواقعيين السذج ، أن ما يهدف لاثباته هو أن للأشياء نفس التكوين الأساسى الذى ينعكس فى فكرنا ، ولكنه يرى أن ما يتبع ذلك هو أنه لما كانت « الفكرة لا بد فى جميع الحالات أن تناظر ما يرتبط بها فى عالم الواقع » لذا « بوسع أفكارنا أن تنتج صورة أمينة للطبيعة من كل ناحية » (١٥ - ١٦) وبذلك تسنى لاسبينوزا بفضل هذا الافتراض عبور المفجوة التى تفصل مذهبه عن الواقع .

الله والطبيعة والجوهر

عنوان الجزء الأول من كتاب الأخلاق لاسبينوزا « فيما يتعلق بالله » ، ولكن لعلنا نستطيع تسميته أيضا « فيما يتعلق بالطبيعة » ، لأنه رأى امكان احلال الكلمتين (الله والطبيعة) كل منهما مكان الأخرى . وربما كان الأفضل أكثر من ذلك اختياره لعنوان « فيما يتعلق بالجوهر » ، لأن مصطلح جوهر هو أكثر المصطلحات الثلاثة صلاحية للقيام بدور أساس المعنيين الآخرين معا . والحق أن ما جاء من وجود جوهر حق واحد يمكن أن يوصف بالتناوب « بالله » « وبالطبيعة » قد نما فى مجرى البحث ، وربما رغبتا لو أن اسبينوزا تجنب الكلام عن الله . فكما أشار هو بالذات فإن هذا المصطلح له متداعيات يتوجب رفضها . ولقد احتفظ بالمصطلح لأن كلمة « جوهر » الذى تصور وجوده له جملة مظاهر مامة مشتركة هى والنظرة اللاهوتية المدرسية (الاسكولائية) لله . واستعمل مصطلح الله للدلالة على هذا الجوهر . ففى نظره لوجود لشيء آخر ينطبق عليه ، ولكنه استفاد منه على حساب قدر غير قليل من الاضطراب الذى يصيب كل من لا يحرص على مراعاة المعنى الدقيق لهذا المصطلح .

وقبل أن نتعرض لما ذكره ، يلزم ذكر كلمات قليلة عن معنى « العلة » . وعلى الرغم من أن استعماله لهذا المصطلح لا يختلف كثيرا عن استعمالنا له ، إلا أنه مختلف عن استعمالنا الدارج له هذه الأيام إلى حد ما . فعندما يتحدث اسبينوزا عن « العلة » ، فإن ما يخطر بباله على وجه التقريب هو بعينه ما يخطر ببال لايبنتز عندما يتحدث عن « السبب الكافي » . فما يفعله الشخص عندما يقرر علة شيء ما هو ذكر «تفسير» لحقيقة وجوده ، واتصافه بالطابع الذى يتصف به . فإذا قيل أنه لابد من وجود علة ما لكل شيء موجود ولكل حالة فى العالم ، فإن المقصود هو القول أن هناك تفسيراً لكل شيء يبين لماذا أصبح على هذا الحال . ويتمثل اسبينوزا هو ولايبنتز ومن سبقوهما فى تسليمهم بصحة المقصود بهذا المعنى .

وفى هذا المقام فإن اسبينوزا يفرق تصورا بين فئتين للأشياء - فيمقدورنا أن نتصور الأشياء التى يستطاع تفسير وجودها وخصائصها وحالاتها الخاصة بالرجوع إلى أشياء أخرى غيرها هى بالذات ، وبمقدورنا أن نتصور الأشياء عندما يتيسر وجودها وخصائصها وحالاتها بالرجوع إليها ذاتها . والأشياء من الفئة الثانية يصح تسميتها أشياء لها علة ذاتية Causa Sui أما الأشياء من الفئة الأولى فليست هى علة نفسها ولا يوصف الشيء بأنه Causa Sui ، إلا إذا كان وجوده وجميع خصائصه وحالاته الجزئية جميعا قد نجمت من تأثير طبيعته الأساسية ، وإذا كان هذا الشيء قادرا على التأثير على أى نحو بأى شيء غير ذاته ، أو إذا كان وجوده يفترض سبق افتراض شيء آخر . فإنه لن يكون Causa sui . ولقد تجاوزت فكرة الموناد عند لايبنتز هى والمعيار الأول من هذين المعيارين . ولكن ليس هناك ما يتجاوب والمعيار الثانى غير الله بوصفه الموناد الأسسمى . وذكر أن المونادات الأخرى « ليس لها نوافذ يستطيع أى شيء أن ينفذ منها أو يخرج » ولكن وجودها يفسر بالرجوع إلى شيء آخر غيرها هى بالذات ، يعنى بالرجوع إلى الله . ومن هنا يتعين أن يتوافر لأى تصور كاف للموناد - أى التصور القادر على الإفصاح عن كل ما يحتاج إلى إفصاح لتفسيره تفسيراً كاملاً الاستقلال عن تصور أى موناد آخر مخلوق ، وإن بدا من الضروري أن يرد إلى تصور لأشياء آخر غيره ، يعنى تصور الله .

والآن وكما لاحظنا ، فإن المعنى المحورى فى الجزء الأول من كتاب « الأخلاق » قد دار حول « الجوهر » . ولقد تصورت الجواهر - تقليديا -

فى الفلسفة كاشياء قادرة على الوجود مستقلة عن الأشياء الأخرى ، باعتبار
الجواهر تقابل على سبيل المثال « الكيفيات » التى ليس بمقدورها الوجود
اعتمادا على ذاتها . ويبت القصيد هنا هو الوجود المستقل . ولقد تنوعت
تصورات الفلاسفة لماهية الأشياء التى تعد جواهر ، التى لاتعد كذلك .
واعتمد اختلاف النظرات على ماهية الأشياء التى رأوا أنها قادرة على
الوجود المستقل ، وأيضا على مدى الدقة فى تصورهم لمعنى « الاستقلال »
فمثلا ماذا عن الأشياء الفيزيائية العادية ؟ وإذا لم نتوخ الدقة الكاملة ،
فاننا سنقول أنها قادرة على الوجود المستقل . غير أنها تتأثر كل منها
بالأخرى . ويعد الكثير من حالاتها وخصائصها نتائج لملاقاتها المتبادلة
بالأشياء الأخرى ، وما يجرى بينهما من تفاعل . ولقد ساقى هذه الحالة
بعض الفلاسفة الى الاستنتاج بعدم امكان وصفها وصفا دقيقا بالجواهر ،
لأنها ليست موجودة مستقلة عن باقى الأشياء حقا .

وعلاوة على ذلك ، فماذا عن حقيقة قدرة الأشياء المعادية على
الانحلال والفساد ؟ ربما اعتقد أنه من المشكوك فيه امكان وصف الأشياء
التى تقبل الانحلال بالجواهر ، اذا راعينا الدقة ، لأن وجودها كوحداث
قائمة بذاتها لايزيد عن كونه حالة مؤقتة . فهى ليست مستقلة حقا ، ولكنها
بالأحرى تتبع الظروف المواتية . ومن هنا فقد استنتج لايبنتز مثلا أن
الجواهر الوحيدة الحققة فى العالم هى المونادات البسيطة ، التى لا يتأثر
أى مونساد منها بالمونادات الأخرى على أى نحو ، كما أنها لاتقبل
الانحلال .

ولكن اذا استطاع أحد الإلحاح فى هذه النقطة ، وتأمل فكرة الحاجة
الى الاستقلال الى نهايتها المنطقية – كما فعل اسبينوزا – فإنه سينكر –
لامحالة – نسبة مصطلح « الجوهر » الى أى شىء ليس Causa Sui .
اذ يتعذر وصف شىء بأنه مستقل عن الأشياء الأخرى حقا اذا لم يتسن
تفسير وجوده بالرجوع الى طبيعته فحسب ، وليس بالرجوع الى شىء
أخر غير ذاته . وبعبارة أخرى ، ففى نظر اسبينوزا ، لا المتناهيات
الممتدة ولا الجواهر المفكرة عند ديكارت ولا المونادات المخلوقة للايبنتز
تستحق حقا اسم الجواهر ، أما النوع الأوحى من الشىء الذى يستطيع
تفسير وجوده بالرجوع الى طبيعته فحسب ، فإنه قد يكون شيئا اذا لم
يوجد ، فإنه سيكون مناقضا منطقيا لطبيعته الأساسية ، ومن ثم فاما أن
يكون هناك هذا الكيان الموجود بالضرورة ، أو لا يكون هناك جوهر حق

على الإطلاق • ان هذا هو ما يستخلص من أى تفسير دقيق لمعنى الجوهر •
ولكن عليك أن تلاحظ أنه حتى الآن لم يذكر اسبينوزا أى شيء لاثبات أن
هناك جوهر (أو جواهر) بالمعنى الدقيق للكلمة •

وبالامكان إثارة نفس النقطة فيما يتعلق بتمهيد اسبينوزا لمصطلح
« الله » أثناء جدله • ولقد قام بذلك فى التعريف رقم ٧١ : « اعنى بكلمة
الله كائنا لامتناهيا بصفة مطلقة - يعنى جوهر (بالمعنى المبين أنفا) يتألف
من محمولات لامتناهية » ، والى الآن لم يذكر أى شيء عن هل مثل هذا
الجوهر موجود • وتصح هذه الملاحظة أيضا عندما واصل اسبينوزا
المحاجة بالقول : يتعذر قيام أحد الجواهر بإنتاج جوهر آخر ، وليس
بالاستطاعة وجود جوهرين أو أكثر لهما نفس المحمولات أو الصفات
الأساسية • ان كل هذا ضرب من استخلاص النتائج المنطقية من التعاريف •
وعليك أن تلاحظ أن ما يترتب على قضية « تعذر وجود جوهرين أو أكثر
لها نفس المحمولات » هو استبعاد امكان وجود أية جواهر أخرى غير
الله • وهذه نتيجة منطقية • فليس بالمقدور وجود جواهر أخرى ، لأنها لو
استطاعت أن توجد ، فسيكون لها بعض محمولات ، وستكون هذه
المحمولات هى بعض محمولات الله ذاتها • ولقد استبعد اسبينوزا هذه
الجملة ، ومن ثم فيمجرد أن قدم براهينه عن أن مثل هذا الاله موجود ،
فانه استخلص نتائج « ترى » أنه الى جانب الله ، فانه لا يمكن التسليم
بوجود أى جوهر ، أو تصوره : وتبعاً لذلك « فان كل ما هو كائن كائن
فى الله » (الجزء الأول الفقرة : ١٥) :

وأعلن اسبينوزا فى « القضية الحادية عشر » أن الله أو الجوهر ذى
المحمولات اللامتناهية موجود ، وأنه موجود بالضرورة فضلا عن ذلك •
ولتدعيم هذه القضية ، أشار الى قضية أسبق تنص على « انتماء
الوجود لطبيعة الجوهر » (الجزء الأول - الفقرة ٧) • ونص البرهان
الأول لوجود الله الذى عرضه اسبينوزا على ما يأتى : (١) ان تصور الله
يعنى تصوره كجوه • (٢) ينتمى الوجود الى طبيعة الجوهر ، ومن
ثم (٣) فليس بالمقدور تصور الله الا كموجود • أما تصور عدم وجوده
فيكون محالا ، لأن انكار وجوده سيحتوى على تناقض ذاتى ، ومن ثم
فانه موجود •

وجاء هذا البرهان بعد أن اتخذ هذه الصورة حجة دافعة ، لأن
المشكلة الأساسية قد افترض مراعاتها ، يعنى لقد افترض حسم مسألة

اثبات « انتماء الوجود الى طبيعة الجوهر » • ولكن هل هذا كذلك ؟ وماهى حجة اسبينوزا فى هذا الشأن ؟ ان البرهان الذى قدمه لم يحقق غايته بالتأكيد ، لأنه قد اقتصر على الحاجة بأنه لما كان الجوهر — تبعاً لتعريفه — فى غير الاستطاعة خلقه كآثر لشيء خارجى ، لذا يتعين اذا كان موجوداً ان يكون *Causa sui* ، أى ان وجوده لابد ان يتبع طبيعته ذاتها ، لأنه فى غير مقدوره بوصفه جوهرًا •• ان يكون مستقلاً أى شيئاً آخر خلاف نفسه ، لكى يوجد • ولكن هل يترتب على واقعة توافر فكرة لدى عن كائن يتصف بأنه *Causa sui* ان يكون هذا الكائن موجوداً بالفعل ؟ عندما قال اسبينوزا فى البديهية السادسة : « ان الفكرة الحقيقية لا بد ان تناظر موضوعها ، فلربما فسر هذا القول على أنه يعنى اعتقاده وجوب وجود موضوع مناظر لفكرتى عن الكائن الموجود بالضرورة يفسر واقعة وجود فكرة عنده • ان هذه الحجة تتماثل وبرهان ديكارت الأول عن وجود الله • ولكن اسبينوزا لا يحاجى على هذا النحو وربما رجع ذلك الى أنه قد سلم بهذه النتيجة باعتبارها مسألة مسلم بها ، أى لأنه لما كان لا يرغب فى الحاجة على هذا النحو ، لذا سيتعذر ادراك كيف تسنى له اثبات وجود الله طبقاً لما جاء فى القضية السابقة •

ولقد ألفت البديهية السابقة بعض الضوء على هذه المشكلة عندما نصت على مايتأتى : « اذا أمكن تصور عدم وجود شيء ما ، فان ماهيته لن تدل على وجوده » • ان هذا القول يبدو معقولاً تماماً ، وله عواقب هامة للقضية موضع النظر • اذ ذكر اسبينوزا فى القضية السابقة ان الوجود يعد جانباً من فكرة الجوهر ، « لأن ماهيته تتضمن الوجود بالضرورة » • وربما بدأ ما يترتب على هذا القول هو الاعتقاد بتعذر تصور أحد لى جوهر على أنه غير موجود ، ومن هنا فان ما يتبع ذلك هو أنه فى حالة امكان تصور جوهر ما — كما اعتقد اسبينوزا بكل وضوح — فلا بد ان يتصور كأنه موجود بالفعل • ان هذا الرأى يبدو كأنه مماثل للصيغة التى قدمها لايبنتز للبرهان الأونطولوجى (الدليل الوجودى) فهو لا يتضمن النظر الى الوجود ككمال ، ولكنه يراه كمحمول بالاستطاعة تضمينه فى تعريف الجوهر ، وعلى هذا فلدينا هنا أيضاً برهان لوجود الله قادر على الصمود أو السقوط تبعاً لشرعية أو عدم شرعية النظر الى الوجود على هذا النحو •

وعند اسبينوزا جملة براهين أخرى لاثبات وجود الله أو « الجوهر المؤلف من محمولات لامتناهية » •• ويحتوى ثانى براهينه على مقدمة

اقرب الى الغرابة ، اذ نصت على ما يأتى : « ان الشئ يعد موجودا بالضرورة اذا لم يسلم بعلة أو سبب يحول دون وجوده » فإذا سلمنا بهذه المقدمة ، كما يقول اسبينوزا ، فبمقدورنا الاستدلال على النحو الآتى :

« اذا لم يكن بالاستطاعة تقديم سبب أو علة تحول دون اثبات وجود الله ، أو تلغى وجوده ، فعلى أن نستخلص بالتأكيد أنه موجود بالضرورة .
فإذا عرض مثل هذا السبب أو هذه العلة ، فلا بد إما أن تكون مستخلصة من طبيعة الله ذاته أو تكون خارجة عنه . . . ولكن جوهر الطبيعة الأخرى لن يشترك هو والله فى أى شئ (القضية الثانية) ، ومن ثم فانه سيعجز عن أن يحدث الله أو يلغيه ، ان طبيعة الله . . . (لا) تتضمن أى تناقض . . .
ومن ثم يكون الله موجودا » (٥٢) .

على أن هذه الحجة قد تصبح مقبولة بمجرد التسليم بالمقدمة المبدئية .
ولكن لماذا يتعين قبولها ؟ . انها ربما لاتبدو مقترنة على مقدمة اسبينوزا الأكثر أساسية (والتي هى بالضرورة مبدأ السبب الكافى) والتي تنص على أن لكل شئ مهما كان علة أو سبب إما لوجوده أو لعدم وجوده .
وربما سلمنا بذلك ، وان كان الشك سيستمر : فهل سيتوجب وجود الشئ بالضرورة اذا لم يسلم بعلة أو سبب يحول دون وجوده ؟ « فلكى تترتب هذه النتيجة سيتعين علينا طرح ما ذكره لايبنتز عن جميع الامكانات التى تسعى للوجود ، والتي لم يأت اسبينوزا بأية مجازاة لها ، ولو أجرى تعديل فى المقدمة واستعويض عن « كلمة شئ » بكلمة « جوهر » ، بحيث تتخذ الصورة الآتية : « أن الجوهر يكون موجودا بالضرورة اذا لم يسلم بعلة أو سبب يحول دون وجوده » . فى هذه الحالة فانها ستكون أكثر معقولة .
وهذا فى الحق كل ما يحتاجه اسبينوزا ، لأن الشك ينصب على وجود هذا الجوهر . غير أن ماسيئته هذا الاجراء بكل وضوح هو عدم زيادة هذا البرهان الآخر فى الحق عن كونه اعادة لطرح البرهان الأول ، ومن ثم فانه إما أن يرتفع معه أو يسقط معه .

ولقد طرح البرهان الثالث لاسبينوزا فى صورتين ، وبدا فى الحالتين هاما للغاية ، ففي الصورة الأولى اتخذ موقفا بعديا A posteriori
يعنى تضمن الإشارة الى احدى الوقائع التجريبية ، يعنى وجودنا .
والصورة الثانية قبلية A priori وهى أقل الصورتين تعقدا . غير أنها لم تبد واضحة لهذا السبب ، ولقد بينت على النحو الآتى :

« لما كانت هناك قوة تترتب على ما يكمن فى الوجود ، لذا فإن ما يتبع ذلك هو أنه بمقدار ما يطرأ على طبيعة الشئ من زيادة ستحدث أيضا

زيادة فى قوته وقدرته على الوجود ، ومن ثم ستكون لكائن لامتناهى مثل
الله من ذاته وقدراته اللامتناهية القدرة على الوجود بصفة مطلقة ، ومن
هنا فانه موجود باطلاق .

لعله من غير المثمر اضاءة الوقت للقاء الضوء على هذا البرهان
لايضاحه . وسأكتفى بملاحظة أنه احتوى فى ثناياه على الافتراض المثير
للمشك الى أبعد حد بأن كل « مكان » يسعى للوجود ، ولديه قوة تتناسب
هى والكمال النسبى للمكان . ولا أرى وجود أية وسيلة تساعد على جعل
هذا الافتراض يبدو مستصوبا ، ومن ثم فأننى سأستخلص أنه اذا صح
أن لدى اسبينوزا برهانا يثبت حقا وجود الله أو وجود « الجوهر الذى
يتألف من محاولات لامتناهية » ، فانه سيكون البرهان الأول . واذا لم
يصح هذا البرهان ، فانه سيكون قد أخفق فى اثبات وجود جوهر يتجاوب
وتعريفه . (ومع هذا فعليك أن تنظر الى ما جاء فى قضيتته الأولى :
الجوهر بطبيعته أسبق مما يطرا عليه من تحولات . فاذا سلمنا بوجود
اشياء ليست جواهر . واذا سلمنا بأن الاشياء التى ليست جواهر ستكون
جواهر فى صورة محورة ، فانه ستتسنى الحاجة بأن مايتبع ذلك - بعديا -
هو ضرورة وجود جوهر واحد على الأقل . ولكن اسبينوزا لا يحاجى
على هذا النحو) .

على أنه اذا قبل برهان اسبينوزا (أو أى برهان آخر) ، فان بعض
النتائج الشديدة الغرابة ستتبع ذلك . وسيتضح على الأخص أنه من
الضرورى مراجعة مالدينا من معانى دارجة عما يشبه الله ، ومن خواطر
دارجة عن ماهية العالم وعلاقة الله بها . وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ،
فأننى الفت الانتباه الى ملحق الجزء الأول من كتاب الاخلاق . ان لم يترك
ماذكره اسبينوزا فيه عن أصل نظرتنا التقليدية لله الا القليل الذى يمكن
أن يضاف . ومن المثير للدهشة ، أن تظهر مثل هذه البصيرة (التى تبدو
وكانها ظهرت فى عهد قريب منا) فى القرن السابع عشر . ولقد صمم
اسبينوزا على جعل فهمه يستند الى ماسماه الله على الحجج العقلانية
وحدها ، وأن يرفض أى جانب من النظرة التقليدية لله التى لاتتوافق هى
وفهم طبيعة الله الذى اهتدى اليه عن طريق العقل والحاجة المنطقية . وهذا
يعنى رفض بعض أساسيات كالنظرة الى الله كاله شخصى يرعى الجميع ،
والنظرة التى ترى وجود مخطط الهى للعالم أو الفكرة القائلة بأن الله
قادر على التصرف كما يشاء ، وعلى تعليق قوانين الطبيعة من أجل
غاياته .

وعوضا عن هذا الاله المألوفيلنا تحدث اسبينوزا عن الله الذى لا يمكن التفرقة بينه وبين العالم فى جملته ، الذى نظر اليه تقليديا على انه من خلقه المتحرر . وبدلا من الله ، الذى يستطاع فهم عقله وارادته وخبريته باعتبار هذه الأشياء مشابهة لما عندنا (وان تميزت عند الله بفائق عظمتها) فانه قال ان هذه المصطلحات لا يمكن ان تنطبق على الله ، كما تصوره ، على أى نحو من الانحاء التى تتبعها عند الكلام عن البشر . وعوضا عن الله الذى يتصرف تبعا لما نسميه « حرية الإرادة » ، فان اسبينوزا يذكر ان الله مقيد فى جميع أفعاله بضرورة طبيعته الأساسية ، وليس فى مقدوره ان يتصرف على نحو مختلف ، ولقد وصف الله بأنه حر ، وقال فى واقع الأمر ان الله هو العلة الحرة الوحيدة . ولكن مايعنيه هذا القول ، كما يبين مما قاله بعد ذلك هو « ان الله موجود اعتمادا على الضرورة الوحيدة لطبيعته » . ويتصرف وفقا للطبيعة الوحيدة لطبيعته (الجزء الأول الفقرة ١٧) فانه حر فقط ، بمعنى ان لاشئ خارج ذاته يقيد . وعلى الرغم من تمتعه بالحرية بهذا المعنى ، لأنه (هو وحده) *Causa sui* الا أن حريته ليست مرادفة للنزوة ، لأن جميع أفعاله محددة تحديدا دقيقا ، حتى لو كان مايجدها هو قواعد طبيعته .

وعندما طبقت هذه المعانى على العالم ، قال اسبينوزا انه لاوجود لأى شئ يجرى فى العالم غير محدد بقوانين دقيقة . ويزعم أنه أثبت بما هو أوضح من شمس الظهيرة أنه « لاشئ يبرر قولنا بوجود أشياء حادثة (الجزء الأول - الفقرة ٣٣) » واعتقد أن كل ما يحدث ضرورى منطقيا ، اما تبعا لماهيته أو تبعا لوجوده ، أو تبعا لعلته . اننا عندما نعتقد ان هناك أشياء حادثة ، فانما يرجع ذلك الى نقص معرفتنا فحسب . ولقد أجمل اسبينوزا ما أراد قوله عن « طبيعة خصائص الله » فى بداية ملحق الجزء الأول :

« لقد بينت ان الله موجود بالضرورة وأنه واحد وأنه كائن اعتمادا على ضرورة طبيعته فحسب . وبينت أنه العلة الحرة لجميع الأشياء ، وما الذى جعله كذلك ، وأن جميع الأشياء كامنة فى الله ، ومن ثم فانها تعتمد عليه . وأخيرا ان جميع الأشياء قد حددها الله تحديدا مسبقا ، لايفضل ارادته الحرة أو امره المطلق ، وانما اعتمسدا على طبيعة الله ذاتها . »

العالم والأشياء

كما يقول اسبينوزا : اذا كان هناك جوهر واحد ، واذا كان من المتعذر وجود جوهرين أو ثلاثة جواهر ، فان مايتبع ذلك انن هو أن كل ما هو موجود يتعين على نحو أو آخر أن يكون جزءا من هذا الجوهر الأوحد ، لأنه لو وجد شيء ما مستقلا عن هذا الجوهر الأوحد ، فانه سيكون جوهرًا آخر ، أو جزءا من جوهر آخر ، ولكن لما كان وجود جوهرين أو أكثر من الجواهر محالا ، لذا يتعين أن يكون كل شيء موجود جزءا من الجوهر الأوحد . ولما كان هذا الجوهر الأوحد بالاستطاعة تسميته اما بالله أو بالطبيعة ، لذا فبوسعنا القول اما أن كل ما هو كائن في الله ، مثلما فعل اسبينوزا في (الجزء الأول الفقرة ١٥) ، أو أن كل شيء عبارة عن جزء من الطبيعة أو جانب منها . ولربما بدت هذه الطريقة الأخيرة لطرح المسألة بعيدة عن اثارة الخلاف ، ولكن علينا أن نراعى أن الطبيعة في نظر اسبينوزا لا بد أن تتصور كشيء واحد لا يقبل القسمة ، وانها تعنى شيئا أوحد ، بدلا من أن تكون مجموعة من الجواهر المتمايزة المستقلة .

وتتمخض هذه النظرة عن جملة عواقب هامة :

أولا : استبعاد أية صورة من الثنائية الأونطولوجية (ثنائية الوجود) لأن الثنائية هي المذهب الذي يرى اطلاق كلمة جوهر على نمطين متمايزين أو نوعين من الكينونة لايقبل أى منهما أن يرد الى الآخر . وقد اسمى ديكارت أحد الجوهريين الجوهر المفكر والآخر الجوهر الممتد . ومذهب الجوهريين عند لايبنتز بالجسم والنفس . غير أن هذه الثنائية أو أى شيء من هذا القبيل لن يكون لها أى مكان لو كان هناك جوهر واحد لاغير .

ثانيا : ان مايتبع ذلك هو انه لما كان الفكر والامتداد أو النفس والجسم ليسا جوهرين متمايزين لذا يتعين أن يكونا جانبيين فحسب لجوهر واحد حق ، أو كما قال اسبينوزا : محمولين مختلفين لله (أو الطبيعة) الجزء الأول - الفقرة الرابعة عشر . ويصح القول ان اسبينوزا قد لاحظ ، كما لاحظ من قبل ديكارت ولايبنتز أن الفكر أو الأفكار لا تترد الى الامتداد أو الأشياء والعكس بالعكس . كما لاحظ أن وجود أى شيء جزئى لا يجوز أن يفسر الا بالرجوع الى فكرة جزئية أخرى فحسب ، وأن وجود أشياء جزئية أو حالات جزئية يجب أن تفسر بالرجوع الى أشياء جزئية أو حالات جزئية أخرى فقط . ولكن وكما يرى اسبينوزا فانسه لايتبع ذلك أننا سنكون ازاء نوعين مختلفين من الجوهر . ان هذا مستبعد

لأن هذه النتيجة أو التفسير قد استبعد ، كما استبعد إمكان وجود جوهرين متميزين و أكثر . وإذا سلمنا بأن هناك جوهر واحد ، فإنه لن يكون هناك أكثر من تفسير ، يعنى أن نكون حيال محمولين يردان لجوهر واحد ، قد نظر إليه نظرتين مختلفتين . ومن هنا يقول اسبينوزا : « ما الجوهر المفكر والجوهر الممتد سوى جوهر واحد . نعم أنه الجوهر نفسه بعد ادراكه مرة من خلال محمول ما ، وادراكه فى المرة الثانية من خلال محمول آخر (الجزء الثانى - الفقرة السابقة) »

ثالثا : ان ما يترتب على ذلك هو عدم وجود مشكلة تخص التفاعل أو التناظر بين الفكر والامتداد ، أو بين النفس والجسم ، لأنهما ليسا بالشئيين المختلفين ، ولكنهما بالأحرى مجرد مظهرين مختلفين لنفس الشئ الواحد . ولقد انساق بعيدا ديكارت (بغدته الصنوبرية) وأيضا لايبنتز (بتناغمه المسبق بين النفس والجسم) لأنهما قد وقعا فى خطأ الاستنتاج بأن الفكر والامتداد أو النفس والجسم يمثلان جوهرين مختلفين ، ثم اكتشفا وقوعهما فى مشكلة عويصة عند محاولتهما إعادة التواءم بين هذين الحدين . واعتقد اسبينوزا أنه إذا نظر للمشكلة فى ذاتها فإنها ستبدو بلا حل ، ولكنها مشكلة زائفة بالاستطاعة فضها عوضا عن حلها ، إذا نظر إليها على أنها وليدة خطأ ما . ولربما أنكر اسبينوزا ظهور مشكلة مماثلة فى حالته ، عندما فسر التناظر بين الفكر والامتداد على أنه تناظر بين جانبين أو محمولين لجوهر واحد ، لأن هذه المشكلة لن تتخذ هذا المظهر إلا إذا أمكن لكل محمول من المحمولين أو جانبين الجانبين أن يتغير مستقلا عن الجانب الآخر . على أن الأشياء باستطاعتها أن تتغير إذا استقل كل منها عن الآخر ، غير أنه ليس بمقدورها أن تنعم بهذا الاستقلال إلا إذا كان لكل منها جوهر متميز . غير أن الفكر والامتداد ليسا جوهرين متميزين ، ومن ثم فإنهما يتناظران بالضرورة ، ولايمثل تناظرهما أية مشكلة ، ولايحتاج الى أى تفسير آخر .

رابعا : ان هذا ييسر لنا ادراك لماذا اعتقد اسبينوزا فى عدم وجود مشكلة عن العلاقة بين أفكارنا والأشياء . ولكنه يضع شرطا يقول فيه : « لم أقصد بالأفكار صورا كتلك التى تتكون فى ظاهر العين أو وسط الدماغ ، ولكننى أقصد مدركات الفكر (الجزء الثانى - الفقرة ٤٨) » وبين أنهما يتناظران طبقا للبديهة القائلة « يتعين حدوث تناظر بين أية فكرة والشئ أو الموضوع محل التفكير » (الجزء الأول - البديهة السادسة) ، ولكن لقد كان بوسعهم أيضا ارجاع ذلك الى القضية التى مؤداها « ان

الجوهر المفكر والجوهر الممتد عبارة عن نفس الجوهر الأوحد ، لأن أفكارنا هي هي أمثلة الفكر الذى يتحدث عنه عندما يحاجى ويقول ان الفكر والامتداد ما هما الا محمولين لنفس الجوهر ، وبينهما تناظر بالضرورة .

ولم ير اسبينوزا داعيا ضروريا لاثبات وجود الله وخيريته قبل أن نستخلص وجود تناظر بين أفكارنا والأشياء (على غرار ما فعله ديكارت) ، أو اثبات وجود تناغم مسبق يسود حالات النفس وحالات الجسم ، قبل اهتدائنا الى النتيجة عينها (كما فعل لايبنتز) : فما يهم فى هذا الشأن هو ملاحظة عدم وجود أكثر من جوهر واحد لابد أن يشتمل على كل شىء . لو أريد له أن يكون الجوهر الأوحد ، ومن ثم لا يكون الفكر بوجه عام - وأفكارنا بوجه خاص - متمايزا عن هذا الجوهر . والقول بأن أفكارنا قد لاتناظر الكينونة التى يتخذها العالم ، انما هو قول قد استند على افتراض مسبق باستقلال الفكر عن العالم . غير أنه اذا كان الفكر شيئا مستقلا عن العالم ، فان هذا سيعنى وجود أكثر من جوهر . ولكن وجود جوهرين أو أكثر محال ، ومن ثم يتعين أن تناظر أفكارنا باقى العالم ، أو على أقل تقدير لابد من وجود تناظر بينه وبين أفكارنا الحقبة . ولم يعن اسبينوزا بذلك انكار افتقار بعض أفكارنا ، بل والكثير منها ، الى الدقة . انه يقصد الأفكار التى تتوافق هي ومعابير « التعاريف الصائبة » والصحة المنطقية غير أن هذا لايعنى أن أفكارنا الخاطئة أو المتوهمة لها مصدر آخر . فعلى أقل تقدير ، هناك تناظر بين مكوناتها وبعض الأشياء أيضا ، وماتحدثه من تشوش انما يرجع الى اضطرابها أو تعقدها ، على أنحاء بعيدة عن الصحة المنطقية .

وقد يتعلق بهذا الاتجاه فى الحاجة ، فاننى اكتفى بالتعقيب على الوجه الآتى : اذا سلمنا بوجود جوهر واحد وحسب ووجوب النظر الى كل شىء - رغم أنه متضمن فى هذا الجوهر - على أنه محمول محور ما ، - فان مايتبع ذلك هو وجود تناظر بين أفكارنا المتمايضة والصحيحة منطقيا والأشياء . غير أن نفس الاتجاه الاستدلالي لا يمكن اتباعه على نحو مشروع لاثبات ذلك ، لأن مايترتب على تعاريف اسبينوزا وبديهيته وقوله بوجود جوهر واحد لاغير هو أن ما هناك بالفعل لن يزيد عن جوهر واحد فقط ، وليس بمقدورك أن تفترض أن الموجود هو جوهر واحد فى برهانك الذى انتهى الى أن هناك جوهر واحد وجسب . ولم يفعل اسبينوزا ذلك ، ولكنه اعتمد بالأحرى على التوافق المنطقى بين تعاريفه وبديهيته وقضاياه وزعمه أن هذه التعاريف تتجاوب هي ومعيار التعريف

الصحيح ، وإنما هى الاتجاه الوحيد القادر على تزويدنا ببيان متماسك عن الواقع ، أنها ربما تبدو متوافقة منطقيا ، ومن ثم فعند تقييمنا لها ، يجب أن نبحث : أولا - هل تعد مزاعمه الأخرى عنها صحيحة • وثانيا - لو كان ذلك كذلك ، فهل يتبع ذلك أن يتصف الواقع اتصافا فاعليا بالطابع الذى أشار إليه •

ولكن علينا الآن أن نعود الى ماسيترتب على الآراء الأساسية لاسبينوزا من نتائج أخرى خاصة بطبيعة ما اعتدنا تسميته بالعالم الفيزيائى أو عالم الأشياء • (وتتعين التفرقة بين مصطلح العالم ، كما هو مستعمل هنا ، ومايعنيه اسبينوزا « بالطبيعة » ، وهو معنى أكثر شمولاً لأنه مرادف « الله » أو للجوهر الأوحد ، ومن ثم فإنه يضم الفكر والأشياء معا) • ومن المشروع تماما تمشيا مع اسبينوزا الاعتراف بوجود « أشياء » مادما لا تقع فى خطأ تفسيرها على أنها جواهر متميزة ، وليس العالم فى نظره « حشودا من الأشياء المتناهية » تقابل الله الذى خلقها ، كما ذهب لايبنتز (وأيضا ديكرت) • والأصح هو أنه الجوهر الأوحد إذا نظر إليه تحت محمول الامتداد • وما جميع الأشياء فى العالم الا تحويلات معينة أو جزئية للجوهر الأوحد الذى يضم كل شيء بعد النظر إليه تحت محمول الامتداد •

وعلى هذا النحو ، فمن غير المقدور النظر الى العالم على أنه من « خلق » الله ، اذا فهمت هذه النظرة على أنها تعنى القول بأن العالم شيء متميز عن الله بالذات ، فبالأحرى أن العالم هو الله نفسه بعد النظر إليه تحت محمول الامتداد • فاذا قيل أنه من خلق الله ، كان هذا من باب المجاز فحسب • ويفهم منه أن طبائع الأشياء الجزئية وجواهرها خاضعة لقوانين طبيعة الله • غير أن هذه القوانين انما هى قوانين كامنة فى العالم ذاته أو فى الجوهر الأوحد ذاته باعتباره امتدادا • وربما قيل أن الله هو « علة » العالم ، وأنه أوجده اعتمادا على فعل ارادى • والأرجح هو فهم هذا القول على أنه يعنى أن الله هو تفسير لماذا أصبح العالم على هذا الحال ، وأن يفهم ذلك على أنه يعنى امكان العثور على تفسير للعالم بالرجوع الى حقيقة أن الله (أو الجوهر الأوحد الحق) خاضع لمجموعة من القوانين التى تحدد طبيعته الأساسية أو تتبعها •

وفى واقع الأمر ، لا يصح أن يقال أن اسبينوزا قد اعتقد أن العالم قد خلق على الاطلاق ، اذا فهم هذا القول على أنه يعنى وجود زمان ما لم

يوجد فيه العالم • وعلى عكس ذلك ، فقد اعتقد أن العالم لابد أن يكون
أبديا ، لأنه يلزم النظر الى طبيعة الله على أنها أبدية ، ولأن طبيعة الله
تستلزم وجود الله • وليس بمقدورنا أن نتصور الله موجودا بغير وجود
العالم ، تمشيا مع ما ذكره اسبينوزا ، اذا فهمت هذه المصطلحات فهما
صحيحا • ومن ثم فانه يقول : « لم يكن الله موجودا قبل شرائعه وسننه ،
ولن يكون موجودا بغيرها » • (الجزء الأول الفقرة - ٢٣) • ولقد
اشترك هو ولايبنتز الى حد ما في الاعتقاد أن وجود العالم يتطلب تفسير
شريطة أن لايعنى هذا التفسير الظن بأن الله - وهو المتميز عن العالم -
قد خلقه في لحظة ما • والأصح أن يكون التفسير هو أن وجود العالم
من مستلزمات طبيعة الجوهر الأوحد أو الله ، الذي يعد وجوده ضرورة منطقية •
وقصارى القول أن البرهان الأونطولوجي عند اسبينوزا لاثبات وجود الله
هو ذاته برهان وجود الجوهر الأوحد ، الذي عندما يقع تحت محمول
الامتداد فانه يعنى العالم •

وستترتب على هذه النظرة الى العالم جملة نتائج من الناحية
المنطقية : أولا : يتعين النظر الى العالم على أنه متناهى فى الامتداد •
فتمشيا مع ما جاء فى (التعريف الثانى فى الجزء الأول) أن الشيء ينظر
اليه على أنه متناهى تبعا لنوعه اذا أمكن لأى شىء آخر من نفس طبيعته
أن يحده ، ومن هنا ستكون الأشياء الجزئية الممتدة متناهية ، لانها محددة
بحكم امتداد أشياء أخرى من نفس الطبيعة • أما العالم بالذات ، أو
بعبارة أخرى وتبعاً للتعريف : « الجوهر الأوحد » فانه اذا نظر اليه تحت
محمول الامتداد « فلا يمكن أن يكون له حدود • أو أى شىء آخر يحده
من نفس الطبيعة » ، لأنه لاوجود لشيء آخر مماثل له فى طبيعته •
وهى نتيجة مترتبة على عدم وجود أكثر من جوهر واحد • غير أن العالم
ليس لامتناهيا بلا قيد أو شرط • انه متناه فقط من ناحية الامتداد • ولن
يكون لامتناهيا بلا حصر الا اذا كان « الامتداد » هو المحمول الأوحد
للجوهر • فالجوهر ذاته لامتناه بهذا المعنى ، لأنه لا وجود لمحمول موجب
يفتقر اليه ، ومن ثم فانه لن يكون محدودا بمعنى وجود محمولات لا تنطبق
عليه • غير أن هناك محمولات لا تنطبق على العالم بهذا المعنى ، عندما
يكون المحمول الوحيد الذى ينطبق عليه هو محمول الامتداد • وأخص
بالذكر من بين هذه المحمولات محمول الفكر ، ومن هنا بوسعنا القول أن
العالم لامتناه تبعا لنوعه ، وان كان هذا اللامتناهى ليس فوق كل حصر •

ثانيا - اعتقد اسبينوزا - مختلفا عن لايبنتز - أنه بالاستطاعة القول
بحدوث تفاعل أو تأثير متبادل بين الأشياء الجزئية • فلما كان اسبينوزا

لم يتصور العالم مؤلفا من عدد لامتناه من المونادات بلا نوافذ ، أو كجواهر منفصلة ، بمقدورها أن تتبادل التأثير بحكم طبيعتها ، فانه لم يكن بحاجة لفكرة التناغم المسبق لتفسير ظهور تبادل التأثير أو التفاعل ، ورأى عوضا عن ذلك امكان حدوث تفاعل بين الأشياء الجزئية ، يتسم في الحق بضرورته بحكم عدم كون هذه الأشياء جواهر منفصلة، ولكنها بالأحرى تحويلات للجوهر الواحد أو الامتداد المستمر ، ومن ثم فان بينها ترابطا متبادلا وتبادل تأثير ٠٠ وما راه مستحيلا ليس حدوث التفاعل بين الأشياء الجزئية (الذي اعتقد لايبنتز أنه مستحيل) ، وانما بالأحرى أن يعمل كل شيء جزئى مستقلا وبمعزل عن باقى الأشياء الجزئية ٠ اذ تستلزم مقدمة اعتبار جميع الأشياء مجرد تحويلات لجوهر مفرد شامل أن لا يكون أى شيء من هذه الأشياء مستقلا عن باقى الأشياء ٠ فاذا تعذر التفسير الكامل لأى ملمح أو فعل للشيء بالرجوع الى سوابقه وامتداعياته فى باقى النسق، فان بالاستطاعة تفسيره بالقول بأن الشيء جوهر فى ذاته ٠ غير أن هذا سيعنى وجود أكثر من جوهر واحد ٠ وهذا محال منطقيا فى نظر اسبينوزا ٠

وفى هذه النقطة ، يصح الاعتراف بأن موقفه الخاص بمكانة الأشياء الجزئية هو موقف أقرب للتعارض والنظرة الحدسية ، ولربما بدا الإدهام بأن جميع الأشياء الجزئية ليست مستقلة فى الواقع بعضها عن بعض ، ولكنها بالأحرى تمثل تحويلات كثيرة مختلفة للجوهر الواحد غريبا بالتاكيد من منظور « المفاهيمية الدارجة » Common Sense انه يبدو غريبا فى اتجاهه نفس غرابة دعوى لايبنتز بأن العالم المخلوق برمته مؤلف من مونادات لا يؤثر أى منها فى الآخر على الإطلاق ، وغاية ما هناك هو ما يكاد يشبه التعارض بين مشكلات الحاليتين ، لأن المشكلة هنا ليست كيفية النظر الى حالة التاثر والارتباط المتبادل ، ولكنها بالأحرى كيف ينظر الى مظهر الانفصال والاتصال ٠

ان ما يجعل المشكلة تبدو أصعب فى أغلب الظن هو انكار اسبينوزا أن الجوهر الممتد يقبل الانقسام (الجزء الأول - الفقرة ١٣) ، وأنه مؤلف من أجزاء (الجزء الأول - الفقرة ١٥) ٠ اذ يذكر « أن الجوهر الممتد ليس بالاستطاعة تصوره الا كلا متناه وكواحد لا يقبل القسمة » ، (الجزء الأول - الفقرة ١٥) ٠ ان هذا ييسر بالتاكيد تصور كيف ننظر الى الامتداد كمحمول لله - كما أنه ييسر ادراك كيف سينظر الى الأشياء الجزئية الممتدة كتحويلات لجوهر مفرد ٠ الامتداد أحد محمولاته - غير أن المشكلة

ستظل باقية عن كيفية التعامل والتجربة العادية ، التى يبدو أنها تبين
ان « عالم الأشياء الممتدة ليس بعيداً كل البعد عن ان يظهر بمظهر الواحد
الذى لايقبل القسمة » .

ولقد حاول اسبينوزا النظر الى هذه المسألة على هذا النحو : « اذا
نظرنا للكم كما يتمثل لمخيلتنا ، كما اعتدنا ان نفعل ، وهذه هى أسهل
وسيلة لنا ، سنرى انه متناه ، ويقبل القسمة ويتألف من أجزاء . ولكننا
اذا نظرنا اليه كما يتمثل لذهننا وتصورناه كجوهر ، وهذه مسألة أشق ،
فاننا سنكتشف - كما اثبتنا بطريقة وافية - انه لامتناه ولايقبل القسمة
وسيبدر هذا واضحا بالقدر الكافى للجميع عندما يقيمون فارقا بين الزمن
والخيال . فالإدراك هو فى كل موضع (و) أجزاءها لايمكن التفرقة
بينها ، الا عندما نتصور المادة بد ان تحولت على أنحاء شتى . وفى هذه
الحالة ، يستطاع تمييز أجزاءها ، لامن الناحية الفعلية ، وانما من ناحية
الاحوال التى تتعرض لها » . (الجزء الأول - الفقرة ١٥) .

على ان هذا يلغى التعارض بين نظرتنا المعتادة والنظرة التى
يقترحها اسبينوزا . ان كل ماتسعى اليه نظرتنا هو بيان اننا نفرق بين
الخيال - الذى نقتبعه فى تكوين معانينا العادية أو تصوراتنا المستندة الى
مدركاتنا الحسية ، وبين الذهن أو العقل الذى نستعمله فى التحديد المنطقى
لكيف يتعين ان تكون الأشياء بالفعل . ويقول اسبينوزا : ان علينا ان
لاندھش اذا انبعثت من الشيئين صورتان مختلفتان . فاذا حدث شيء من
هذا القبيل ، فانه لن يكون أمرا خطيرا بأى حال ، اذا راعينا ان العقل قد
جاءنا بهاتين النتيجةين فى مناسبتين مختلفتين . فالعقل هو الشيء الذى
يجب ان نعتمد عليه ، لأنه يعرفنا مايجب ان تكون عليه الحقيقة تبعا
للضرورة المنطقية . وبمقدار ما يوحى بصورة مختلفة الخيال (الذى يعتمد
الى حد كبير على الحواس) فلا ينبغي ان تؤخذ هذه الصورة المختلفة
كمصدر موثوق به . ان ماتقوم به الحواس هو تيسير قيامنا بالتفرقة بين
الأشياء على أنحاء شتى على نحو يفيد الحياة ، ولكن لكى تحقق ذلك ،
فانها ليست بحاجة لتزويدنا بصورة دقيقة للأشياء ، مادامت تيسر لنا
تحقيق التفرقة التى ننشدها فحسب . وفى هذه الحالة ، فانها تمثل ظاهريا
ماهو مجرد حالات متنوعة لجوهر مفرد موحد لاينقسم ، وتبدو كأنها
وحدات مستقلة . أما كيف تعمل بالفعل فليس له أهمية كبرى ، عندما
يتعلق الأمر بمعرفة الطبيعة الأساسية للأشياء ، لان هذه الناحية لن تكتسب
الا عن طريق العقل وحده .

وباختصار فإن اسبينوزا لم يحاول حتى المصالحة بين نظرتنا المعتادة للعالم الممتد ونظرته اليه . والأرجح هو أنه قنع ببيان اختلاف هاتين النظرتين وبالإشارة الى أن نظرتنا المعتادة ليس لها أساس قوي بالمقارنة بما لدى نظرته . وإذا اقتضى الأمر الاختيار بين الخيال والعقل ، فإن ما يتوجب علينا اتباعه عندما تكون المعرفة هي بيت القصيد ليس موضع نزاع الينة .

وهناك نتيجة منطقية أبعد للمقدمة التي ترى وجود جوهر واحد ، وأن جميع الأشياء الجزئية - تبعاً لذلك - هي مجرد تحويلات لهذا الجوهر الواحد بعد النظر اليه تحت محمول الامتداد ، هي الضرورة المنطقية لكل شيء موجود ولكل حالة موجودة في العالم ، أو أنه كامل التحديد ، أو كما يقول اسبينوزا : «لشيء حادث في العالم، والأصح هو أن جميع الأشياء مشروطة في وجودها وعملها على نحو معين بضرورة الطبيعة الالهية » (الجزء الأول - الفقرة : ٢٩) . فلا شيء يحدث بمحض الاتفاق ، وهذه نتيجة مستمدة من مبدأ السبب الكافي . ومن هنا فإن كل شيء موجود ، وكل شيء يحدث في عالم الأشياء ، يتعين تفسيره اما بالرجوع الى طبيعته ، أو بالرجوع الى طبيعة الله - يعنى لطبيعة الجوهر تحت محمول الامتداد - ولكن ان صح أن وجود الشيء أو طبيعته يمكن أن يفسر بالرجوع الى طبيعته ، فإن هذه الطبيعة ستكون جوهره . غير أنه ليس بالمقدور وجود أكثر من جوهر واحد ، ومن ثم يكون بالامكان تفسير جميع الأشياء الجزئية وطبائعها بالرجوع الى طبيعة الله . ويجب أن تقترب هذه الأشياء منطقياً ، وبالضرورة على طبيعة الله (أو طبيعة الجوهر) بعد النظر اليه تحت محمول الامتداد . فلو قصر تفسير شيء ما عن الضرورة المنطقية ، فإن عنصراً من اللا حتمية سيكون قد تسلل ، وربما يكون الأمر على هذا الوجه - الذي قد يتعارض ومبدأ السبب الكافي .

وعندما يتناول اسبينوزا هذه المسألة من الاتجاه المقابل ، فإنه يعتقد أن الجوهر الأوحده أو الله موجود بالضرورة ، وأنه قد اتصف بما لديه من محمولات بحكم ضرورته ، وليس بحكم حادثته ، وأن الحالات المرتبطة بأي محمول معطى ستتبعه بالضرورة (وليس كشيء حادث) ، وأن التحويلات الجزئية أو الصور الجزئية التي تفترضها هذه الحالات خاضعة خضوعاً ضرورياً وليس حادثاً لطبائعها . فإذا سلمنا بأن هذا هكذا ، وأن الأشياء الجزئية لاتزيد كثيراً أو قليلاً عن كونها هذه التحويلات فإن مايتبع ذلك هو أن وجود هذه الأشياء الجزئية ومايتعلق بها جميعاً ،

خاضع لضرورة قاطعة • وإذا أنت سلمت بمقدمات اسبينوزا ، سترى أن هذه النتائج لامفر منها •

ويواصل اسبينوزا كلامه على نحو يذكرنا بلاينتز فيقول ان الله قد جاء بالاشياء للوجود فى اسمى كمال (الجزء الاول - الفقرة ٣٣) • وبمعنى ما ، فانه يتفق هو لايينتز على الاعتراف بأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة ، ولكنه يختلف عنه فى الطريق الذى اهتدى به الى هذه النتيجة • اذ يرى أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة لأنه العالم الأوحى الممكن منطقيا ، وان اتصافه باسمى كمال انما جاء من « تبعيته بالضرورة لأسمى طبيعة » فتمشيا مع ما ذكره لايينتز هناك جملة عوالم ممكنة منطقيا كان بوسع الله خلق أى واحد منها اذا تحدثنا منطقيا ، وأن الله قد اختار خلق هذا العالم لأن خيريته دفعته لاختيار أفضل الممكن • أما اسبينوزا فانه يرفض هذا الرأى جملة وتفصيلا • اذ يعتقد ان أى خلل يعترى ما هو ضرورى منطقيا لهذا العالم سيكون معناه انتهاك مبدأ السبب الكافى • فليس عند الله اختيار ، لأن وجود هذا العالم وطبيعته قد تحددتا بطريقة صارمة تبعا لقوانين الطبيعة •

ولكن كيف يستطيع تمييز أى شىء جزئى عن باقى الأجزاء ؟ وتمشيا مع ما يقوله اسبينوزا : ان هذا يتحقق لا تبعا لأشكالها أو هبئتها ، وانما أيضا بالنسبة « للحركة والسكون » • فهذه هى الحالات التى تخص الأشياء الممتدة • ويقول اسبينوزا : « يمكن التفرقة بين الأجسام بعضها وبعض من ناحية الحركة والسكون والسرعة والتمهل ، وليس من ناحية الجوهر » (الجزء الثانى - الفقرة ١٢) ، ودرجة الحركة والسكون (أو مقدار الطاقة) التى تميز أى جسم مفرد من دالات تفاعله هو والأجسام الأخرى • غير أن أبسط الأجسام وحدها هى التى يستطيع تمييزها اعتمادا على طاقتها النسبية وحدها • أما الأجسام الأشد تعقدا أو الأكثر تركيبا ، فيمكن تمييزها لا من حيث الطاقات النسبية لمكوناتها وحسب ، وانما أيضا بالرجوع الى علاقة مكوناتها بعضها ببعض • ويعرض اسبينوزا التعريف الآتى للجسم المركب أو « الفرد » :

« عندما تتمكن الحركة المتبادلة (لأى أجسام بسيطة) من أحداث علاقات ثابتة داخلها ، فاننا نصف مثل هذه الأجسام بأنها فى حالة وحدة ، وأنها مجتمعة تؤلف جسما واحدا أو فردا واحدا يمكن التمييز بينه وبين الأجسام الأخرى أو الافراد الآخرين استنادا الى هذه الوحدة : » (الجزء الثانى - الفقرة ١٢) •

وقد تتجمع اجسام مركبة تركيبا بسيطا نسبيا (أو أفراد) لكي تكون أجساما أو أفرادا أكثر تركيبا . ورغم اعتقاد اسبينوزا أن الجسم الانساني مثلا شديد التركيب ، الا أنه يرى أنه ليس نهاية المطاف في عملية التركيب . ومن ثم فانه يشير الى أنه بالاستطاعة النظر الى العالم برمته كفرد واحد ، أجزاؤه ، يعنى أجسامه ، تتنوع على انحاء شتى دون أن يطرأ أى تغير على الفرد (الجزء الثانى - الفقرة : ١٢) .

وهكذا يربط اسبينوزا نظريته الى تكون الأفراد مع تركيب اجسامهم من اجسام أبسط ينظرته العامة الى عالم الامتداد « كشيء واحد لا يتجزأ » . وقد ينزع بعض الناس أو يضطرون لأغراض التحليل الى النظر الى اشياء مثل الاجسام والخلايا والصخور والجسيمات الميكروسكوبية كوحدات فردية تتألف في نهاية المطاف من مكونات بسيطة . ولكن في الواقع أن هذه المكونات البسيطة ليست جواهر منفصلة أو مستقلة أو مشتقة ، كما قيل عن مونات لايبنتز . والأرجح (وهنا يكون اسبينوزا على نحو ما قد اقترب من النتائج التي اهتدى اليها أخيرا علماء الفيزياء المحدثون) أن هذه المكونات البسيطة لها طابع مراكز الطاقة الدائمة التأثير كل منها في الأخرى ، والتي تؤلف نسقا مفردا يحيط بعالم الامتداد بأسره ، ولا يزيد هذا النسق في جملته أو ينقص ، ولكنه بالأحرى يؤلف وحدة مفردة ثابتة . وعلى هذا الوجه فانه يتصف بالوحدة ، ولا يقبل القسمة ، بمعنى أنه في نطاقه لا وجود لأجزاء لا ترتبط بعضها ببعض . وتعتبر أية قسمة لها الى اجزاء متميزة عملا تعسفيا ، ومجرد اجراء درجنا عليه ، ولكنه لا يؤثر في حقيقة اتصاف النسق في شموله باتصاله . وفي نطاق هذا الاتصال ، هناك تجمعات لمراكز الطاقة التي ندعوها بالاجسام الجزئية ونذكرها كذلك . ولكن علينا أن لا نتعرض للتضليل من مظاهر الاتصال فننكر وجود « الاتصال » . والآن فاني اتساءل : هل تعد نظرة اسبينوزا الى العالم بعيدة حقا عن الاحتمال ؟ على أية حال ، انها ربما لاتبدو كذلك في نظر العالم النظرى للفيزياء .

العقل والجسم

يقول اسبينوزا في تمهيد الجزء الثانى من كتاب الأخلاق : « ان أغلب الكتاب عندما تحدثوا عن المشاعر والسلوكيات الانسانية تناولوا - على ما يبدو - مسائل خارج الطبيعة ، ولم يبحثوا الظواهر الطبيعية التي تتبع القوانين العامة للطبيعة » . ويصح القول نفسه عن أغلب الكتاب الذين تحدثوا عن الطبيعة البشرية . غير أن اسبينوزا يرفض أى نظرة من هذا

هو أن « حالة » الامتداد وفكرة هذه الحالة هما الشيء الواحد نفسه ، بالرغم من التعبير عنهما على نوعين (الجزء الثاني - الفقرة : ٧) . وفى حالة كثير من الأشياء ، فإن الأفكار المتداعية لاتدرك ادراكا واعيا لا عن طريق الأشياء ذاتها أو عن طريقنا ، يعنى أنها ليست واعية بذاتها . ولكن اسبينوزا يعتقد أن جميع هذه الأفكار يجب أن تكون كاملة فى الله أو الجوهر إذا نظر اليه تحت محمول الفكر ، مثلما تعد جميع هذه الأشياء كاملة فى الله إذا نظر اليه تحت محمول الامتداد . وقد يكون لله أو الجوهر محاولات أخرى . غير أن هذين المحمولين هما وحدهما المعروفان لنا . وهذا يعنى أن كل شيء لدينا تجربة له إما أن يكون تحويلا للامتداد (ويتمثل فى شكل جسم أو شيء أو موضوع) أو تحويلا للفكر (كالفكرة) التى لايمكن أن تكون سوى فكرة جسم ما أو شيء ، أو موضوع ما .

لم يكن الاعتقاد بوحدة الجسم الانسانى المؤلف من جسم وعقل أقل شيوعا فى أيام اسبينوزا مما هو عليه الآن . واسبينوزا مستعد للتسليم بذلك شريطة أن تفهم طبائع الجسم والعقل ووحدهما فهما صحيحا ، لن يتحقق الا إذا فسرت هذه الوحدة بالرجوع الى التحليل العام السابق . ومن ثم فلنبحث فى البداية الجسم ثم العقل ثم طبيعة هذه الوحدة .

وفىما يتعلق بالجسم ، فإن اسبينوزا لم ير داعيا لاثبات وجود جسم أى أحد . فما دمت موجودا ، فلابد أن يكون جسمى موجودا أيضا . فإذا كان تفكيرى هو الذى سيثبت اننى موجود ، فإنه سيثبت أيضا أن جسمى موجود . وهذه نتيجة للقضية التى ترى أنه لن يحدث تحويل للفكر إذا لم يكن هناك تحويل للامتداد ، لأن الشئيين هما مجرد شيء واحد ، ينظر اليه تحت محمولين مختلفين . فوجودى ذاته ليس ضروريا ، كما بين اسبينوزا فى البديهية الأولى من الجزء الثانى ونصها : « أن ماهية الانسان لاتستلزم ضرورة الوجود ، يعنى أنه فى نظام الطبيعة بالاستطاعة التجاوز عن وجود هذا الانسان أو ذاك » ولكن إذا كنت موجودا بالفعل ، فإن وجود جسمى وايضا وجود تفكيرى سيكون أمرا ثابتا طبقا للقضية التى ترى أن الفكر أو الأشياء المفكرة ليسا جواهر فى ذاتهما ، ولكنهما بالأحرى محمولان (أو تصويران لمحمول - جوهر مفرد ، محموله الآخر هو الامتداد . وهذه النتيجة قد

ترتبت بدورها على القضية التي مؤداها أن هناك جوهرًا واحدًا لا غير ،
وما الفكر والامتداد الا محمولين لنفس الجوهر الواحد .

ويعتقد اسبينوزا بحق اننا اذا سلمنا بوجود جسمي ، فانه لن
يصعب تفسير ذلك ، مثلما يستطيع تفسير طبيعة الاجسام او الاشياء
المتدة بوجه عام . ويذكر الملاحظات الآتية ضمن المسلمات التي جاءت
في الجزء الثالث .

يتألف الجسم الانساني من عدد من الاعضاء المفردة التي تختلف
في طبيعتها وكل عضو بالغ التعقيد لى ذاته . (١)

يتأثر بالاجسام الخارجية اعضاء الجسم الانساني ، والجسم في
جملته على أنحاء مختلفة (٢) .

يحتاج الجسم الانساني للحفاظ عليه الى طائفة من الاجسام الأخرى
التي تجدد حيويته بلا انقطاع ، كما يمكن القول (٤) .

بمقدور الجسم الانساني تحريك الاجسام الخارجية وترتيبها على
أنحاء شتى (٦) .

وبالاستطاعة اضافة هذه النقاط من القضية السادسة (الجزء
الثالث : « اذا نظر الى كل شيء في ذاته سنرى انه يسعى للاستمرار في
البقاء » ، وبعبارة أخرى ، فان جميع الأشياء الجزئية - بما في ذلك
الاجسام الانسانية - لها باعث ما يدفعها الى الحفاظ على بقائها . غير أن
الجسم الانساني ، شأنه شأن الأشياء الجزئية الأخرى قابل للانحلال
والفناء نظرا لاعتماده على أشياء أخرى . فهو قادر على الاستمرار في
البقاء مادام بوسعه الحفاظ على النظام القائم بين أجزائه . ويفنى اذا
اختلف هذا النظام بقدر ما . ان جميع هذه الدعاوى من الحجج التي
لايختلف بشأنها اثنان . ويعتقد اسبينوزا بعد ذلك انه كلما ازداد تعقد نوع
معين من الجسم ، ستزداد قدرة أشياء بالذات من هذا النوع على تحقيق
فرديتها . وستزداد أيضا أنواع الوسائل القادرة على تأثرها بالأشياء
الأخرى . ويرى أن تركيب الجسم الانساني ربما فاق في تركيبه أي نوع
آخر من الاجسام الموجودة ، ولعل البشر ليسوا أضخم الموجودات . غير أن
هذه الدعاوى بالاستطاعة توكيدها بالاستناد الى عظمة تركيب اعضاء
جسمنا ، والمخ بوجه خاص . ويعتقد انه بناء على هذه البررات غدا البشر
أكثر أنواع الأشياء استعدادا للتمييز والتفرد . فبمقدورهم الحصول على
قدر أعظم من المعرفة يفوق باقى الأنواع . على أن شدة تركيب أجسامنا

والذى اعتبرناه ميزة ، قد يعتبر عيبا فى مقام آخر ، لأنه يعنى اننا اكثر تعرضا للخطر من باقى الأنواع . فكلما اشتد تركيب الكائن العضوى ، ازدادت الوسائل القادرة على اخلال الوظائف التى يقوم بها .

فإذا كان هذا هو الطابع الأساسى للجسم الانسانى ، فما هى طبيعة العقل الانسانى ؟ . يرى اسبينوزا ان من بين المسائل البينة فى ذاتها - مثلما رأى ديكارت قبل ذلك - « أننا نفكر » . « فالانسان يفكر » كما جاء فى البديهية الثانية من الجزء الثانى ، ولكن ما الذى يترتب على ذلك؟ ان ما يترتب فى نظر اسبينوزا ليس وجود جوهر مفكر ماهيته الوحيدة الشاملة هى أنه يفكر . ان ما أدركه عندما لاحظ انى أفكر هو ماسماه : « حالات تفكير معينة ، يعنى أفكارا معينة ، ولكنى لا لاحظ بالاضافة الى ذلك شيئا مفكرا متمائزا عن جسمى يقوم بالتفكير . ويرى ان هذه المسألة واضحة مما دفعه الى القول بأنه من البديهيات « أننا لانشعر وندرك أشياء جزئية باستثناء الأجسام وحالات الفكر » (الجزء الثانى - البديهية الخامسة) ويردف قائلا أنه لا وجود لأى شىء يضمن القول بأنه الى جانب الأجسام وحالات الفكر أو الأفكار هناك شىء ثالث لديه التصورات أو الأفكار ، وان هذا الشىء مندمج أو متناغم تناغما مسبقا هو و « العقل » . ولكن اذا سلمنا ان اكل ماهو موجود فى الطبيعة تحويرات للامتدادات أو أجسام وتحويرات التصورات أو الأفكار . فى هذه الحالة سيحتكم تحوير فهمنا للعقل بالتبعية .

وبوجه خاص ، ان هذا يعنى استبعاد تصور العقل كجوهر قائم فى ذاته ، وتفسيره على أنه تحوير لتصوير ما أو فكرة ما . وما من شك فى أنها فكرة معقدة للغاية ، ولكنها رغم ذلك فانها قد جاءت كبديل للاعتقاد بوجود شىء مالمديه افكاره ، وبوسعنا ان لانتوقف عن القول بأن الانسان يفكر وأنه موجود فى العالم وأن للانسان جسما وله افكار . . . شريطة ان لا يفهم من ذلك ، أو يظن ، أن هذه الأقوال تعنى الزعم بأن الكائن البشرى شىء يتسامى عن الجسم والفكر ويتفوق عليهما . فإذا ترخينا الدقة وجب علينا القول بأن الانسان فى الحق عبارة عن تحوير ما للجوهر الأوحد . ولما كان الجوهر الأوحد له محمولان هما الفكر والامتداد . كذلك الحال فى الانسان . فهو شىء واحد له محمولان : الفكر والامتداد . أى الفكر والجسم . ولا يزيد الحدان عن كونهما جانبين مختلفين لنفس الشىء الواحد . والحق أنه بالاستطاعة ذكر الشىء نفسه عن جميع الموجودات . ويتماثل اسبينوزا ولا يمتز فى رفض دعوى ديكارت بأن جميع الأشياء

– ماعدا الانسان – يمكن أن توصف بأنها امتداد وحسب . فجميع الموجودات بوصفها تحويلا لجوهر أوحده . يمكن أن تبحث تحت محمولي الامتداد والفكر . ويقول اسبينوزا :

« ولقد كانت القضيتان اللتان طرحناهما عامتين كلية ، ولا يقتصر تطبيقهما على البشر فحسب ، لأنهما تنطبقان أيضا على باقى الأشياء المفردة ، لأن جميع الأشياء – وأن بدرجات متفاوتة – مفعمة بالحياة . فلكل شيء هناك بالضرورة فكرة تقابله ، على نفس حالة وجود فكرة للجسم الانسانى » (الجزء الثانى – الفقرة ١٣) .

وبما بدا هذه الكلام منطقيا ، وأن بدا غريبا نوعا أيضا . وسوف نتحدث عنه بإفاضة أكثر فيما بعد لزيادته وضوحا .

فأولا – هناك ما هو أكثر مما يستأهل أن يقال عن طبيعتنا . إذ لم ينساق اسبينوزا الى القول بحكم موقفه بأن ما أسميه عقلى يتألف من جميع مالمدى من أفكار ، لأن الكثير مما عندى من أفكار ينتمى الى أفكار عن أشياء أخرى لا يصح القول عنها على أى نحو بأنها جزء منى . فكل فكرة تخص موضوعا أو شيئا ، أو تعد فكرة لموضوع ما . والموضوع الذى يعد عقلى فكرته ليس شيئا آخر غير جسمى . وعلى حد قول اسبينوزا : « موضوع الفكرة التى تمثل العقل هو الجسم . وبعبارة أخرى ، حالة معينة للامتداد الموجود بالفعل ، ولاشئ آخر » . (الجزء الثانى – الفقرة : ١٣) . فعقلى لاشئ فى ذاته بمعزل عن جسمى . انه ببساطة فكرة جسمى باعتبارها مقابلة لأفكار أجسام أخرى أو أشياء أخرى . وهى ليست شيئا موجودا خارج جسمى تلتحم به ، . انها ليست متميزة عنه أو قادرة على الوجود مستقلة عنه ، كما تصور ديكارت العقل . ويقول اسبينوزا : « أن فكرة الجسم (والجسم ، يعنى العقل والجسم تمثلان الفرد الواحد نفسه بعد تصوره طورا تحت محمول الفكر وتصوره طورا آخر تحت محمول الامتداد » (الجزء الثانى – فقرة : ٢٣) . ولايعنى القول بأن بمقدورى أن اكون فكرة عن عقلى وجوب وجود شئ ما أنه صنع هذه الفكرة . وهكذا يردف اسبينوزا ويقول :

« عندما نقول « فكرة العقل » ، أو العقل فحسب ، فاننا نقصد نفس الشئ وإذا راعينا الدقة سنرى أن فكرة الفكرة لا تزيد عن كونها الخاصية المميزة للفكرة باعتبارها قد تصورت كحالة للفكر دون رجوع للموضوع » (الجزء الثانى – الفقرة : ٢١) .

ولم يتناقض اسبينوزا هو ونفسه عندما يقول فيما بعد في الجزء الثالث أن العقل ليس في مقدوره أن يدفع العقل للتفكير ، أو ليس باستطاعة العقل أن يدفع الجسم للحركة أو السلوك (الجزء الثاني - فقرة ٣) . لأن مايراه هنا بكل بساطة هو أنه لما كان الاثنان شيئا واحدا فما معنى أن يقال أن أحدهما يدفع الطرف الآخر لفعل هذا أو ذاك ؟ أن هذا قد يصح عندما يكون الكلام خاصا بشيئين متميزين ، كالقول مثلا بأن جسما يدفع جسما آخر للحركة في اتجاه ما . ولكن لما كان العقل والجسم ليسا كيانين متفردين متميزين ، لذا فلا معنى لأن يقال انهما يتبادلان التأثير .

لأبد أن يكون قد اتضح الآن كيف تناول اسبينوزا مشكلة التفاعل بين العقل والجسم التي بدت بالغة الصعوبة في نظر ديكارت ولايبنتز . انه لم يحل المشكلة ، ولكنه بالأحرى حلها ، بأن ذكر أنها ستتلاشى نهائيا إذا اعتبرنا الجسم والعقل شيئا واحدا . ولن تنبثق المشكلة الا اذا اخطانا ونظرنا للعقل والجسم كشيئين مختلفين . ولربما قلنا أن هناك « وحدة للعقل والجسم » (ولقد فعل اسبينوزا ذلك) ، ولكن هذه الوحدة ليست وحدة بين جوهرين متميزين . انها بالأحرى اتحاد : اتحاد محمولين منفصلين لجوهر فرد .

والآن ، وكما أن الجسم بالغ التركيب ، فإن فكرته ، يعنى العقل الانسانى ، شديدة التركيب أيضا . أو كما يقول اسبينوزا : « أن الفكرة التي تمثل الكيان الفعلى للعقل الانسانى ليست بسيطة ، ولكنها مركبة من عدد كبير من الأفكار (الجزء الثاني - الفقرة : ١٥) . أن هذا القول قد يساعد على زيادة معقولية ما يذكره اسبينوزا عن العقل كفكرة للجسم . وتزداد هذه المعقولية عندما يتحدث عن العقل الانسانى ويصفه بالفكرة ذاتها الخاصة بالجسم الانسانى ، أو معرفة الجسم الانسانى ، (الجزء الثاني - الفقرة : ١٩ البرهان) . وبلاستطاعة طرح هذه المسألة على هذا النحو عندما نتحدث عن عقولنا ، فإن بوسعنا أن لانعنى شيئا آخر غير أنفسنا ، باعتبار أن لدينا معرفة بأنفسنا . وما لدينا معرفة به عندما تتوافر لنا معرفة أنفسنا هو « أجسامنا » . ولايقصد بأجسامنا الملامح الفزيائية التي يمكن ادراكها من أجسامنا ، ولكن الأهم هو القدرات المتنوعة التي لدينا بفضل مالدينا من تكوين جسمانى . ولايعتبر اعتراضا على هذه النظرة قولنا أننا نعرف أننا قادرون على فعل الكثير من الأشياء التي

لن نستطيع النزوع لتفسيرها باتباع نظرياتنا الفسيولوجية الحديثة . ولن يدل على جهلنا النظرى أن يوجد بالضرورة تفسير لافلسفى مالافعال التى تعجز نظرياتنا الفلسفية عن تفسيرها ، وليس من شك أنه قد بدا من الغريب أن يقوم اسبينوزا بعد أن سلم بجهلنا الفلسفى النسبى بالحدث عن العقل عن « طريق معرفة الجسم الانسانى » ولكن ثمة مبررا مشروعا للغاية يبيح لنا الاعتراف بما بمقدورنا أن نفعل ، حتى اذا تعذر علينا تفسير ما يعنيه القول « بأننا قادرون على الفعل » على وجه الدقة . واذا سلمنا بعدم وجود مبرر لتصوير العقل كشيء آخر غير فكرة الجسم ، فانه لن يتنافى والعقل الاسترسال فى القول بأن الشيء الذى جرى وصفه عندما وصفنا ما نحن قادرون على فعله كان هو الجسم ، ولاشئ آخر .

وطبقا لهذه النظرة ، فان الأفكار التى نحصل عليها فى مختلف الاوقات لن تزيد عن كونها انعكاسات ذاتية للتغيرات التى تطرأ على حالاتنا الجسمية . فاذا تغيرت حالتى الجسمية على نحو ما ، واذا لم يكن جسمى شيئا أكثر من فكرة مركبة لهذا الشيء المركب (يعنى جسمى) فان مايتوقع لن يتجاوز انعكاس هذا التغير فى الحالة الجسمية فى هذه الفكرة المركبة ، يعنى عقلى . وهذا بالضبط ما يحدث فى عمليات الادراك ، كما يقول اسبينوزا . فهناك أشياء غير جسمى تصطدم به على أنحاء مختلفة ، وتطرأ تحويرات لأفكارى تبعا لذلك . ومن ثم فانه يقول : « العقل الانسانى قادر على ادراك العديد من الأشياء ، ويتناسب ذلك طرديا وقدرة الجسم على تلقى العديد من الانطباعات (الجزء الثانى الفقرة : ١٤) . وكلما ازداد تركيب الجسم ازدادت سبل تأثره وازداد تنوع المدركات بالتبعية » . وفى نظره ان هذه الحالة تمثل ناحية واحدة على اقل تقدير يختلف فيها العقل الانسانى عن الأشياء الأخرى ويتفوق فيها عليها . اذ يلاحظ اسبينوزا :

« عندما يتوافر لجسم ما لياقة أكبر من الأجسام الأخرى تساعده على القيام بأفعال أوفر ، وعلى تلقى العديد من الانطباعات فى الوقت نفسه فانه ستتوافر للعقل أيضا أكثر من العقول الأخرى القدرة على تكوين العديد من المدركات الآنية . . . » (الجزء الثانى - الفقرة : ١٣) .

يساعد هذا الايضاح أيضا على زيادة فهم القول بأنه فى حالة أى شيء موجود (وليس أنفسنا فقط) هناك فكرة لهذا الشيء تتطابق معه ، مثل تطابق الفكرة (يعنى العقل الانسانى) هى والجسم الانسانى ،

بالرغم من الاختلاف البين بين البشر والأشياء الأخرى إذا راعينا القضية الأخرى القائلة : « أن العقل الإنسانى لا يعرف الجسم » إلا عن طريق أفكار التحويرات التى يتأثر بها الجسم » (الجزء الثانى - الفقرة ١٩) .

اذ يصح الشئ نفسه عن الأشياء الأخرى أيضا . وهذا يفسر الاختلاف الكبير بين البشر ودرائتهم الملحوظة بأنفسهم والحيوانات ووعيتها الأشد قصورا ، والأشياء غير العضوية التى لا يصح نسبة الوعى لها على الإطلاق .

فاذا صح وجود تناسب طردى بين « معرفة الشئ بنفسه » ، ومقدار تأثيره بالأشياء الأخرى ، وإذا كان الوعى الذاتى يفترض مسبقا وجود قدرة فائقة من هذا النوع ، فى هذه الحالة ، فانه يتوقع عدم اتصاف الأشياء البسيطة نسبيا (كالأشياء اللاعضوية) بالقدرة على الوعى الذاتى ، وأن لا يصادف الوعى الذاتى المتميز إلا عند الإنسان ، الذى يعتبره اسبينوزا أشد تركيبا من مثل هذه الأشياء أو الحيوانات فحسب . فاذا اتضح أن هذا التفسير فيه الكفاية للمكانة المتفردة نسبيا للوعى الذاتى الذى يتمتع به الإنسان ، فلربما تساءلنا عن كيفية تفسير هذا الوعى الذاتى بغير التجاء الى الرجوع الى قوة خارجية ، من نوع يرفضه اسبينوزا .

وعلى هذا النحو ، تمكن من تفسير المكانة الفريدة للإنسان فى هذا المقام بغير اضطراب الى التنازل عما زعمه عن ضرورة تحوير محمولى الفكر والامتداد حتى ينطبقا على الموجودات أو الزعم بأن العقل الإنسانى هو مجرد فكرة للجسم الإنسانى .

على أن اسبينوزا لم يقتصر فى تفرقة بين الإنسان وباقي الأشياء على رد الاختلاف الى مالى الإنسان من قدرات أعظم للدراك ، اذ قال : « أن عقلنا فعال فى حالات معينة وسالب فى حالات أخرى » (الجزء الثالث - الفقرة الأولى) . انه سالب الى حد أن أفكارنا المميزة تتوالى الواحدة منها عقب الأخرى من تأثير فاعلية منبه خارجى فحسب ، أو تبعاً لنظام الطبيعة . وعقلنا فعال من ناحية أخرى ، كما يبين من تعاقب أفكارنا المميزة للمنطق واتباعها لقوانينه . وبمقدور العقل أن يكون فعالا على هذا النحو عندما يكون هناك توازن عضوى نسبى فحسب . وحتى فى حالة التوازن العضوى ، فإن أغلبنا (وربما نحن جميعا فى معظم الوقت) يتشابه هو والحيوانات بوجه عام فى عدم التفكير بالفعل على الإطلاق .

غير أن الشئ المهم هو أنه فى مثل هذه الحالة ، يكون العقل الإنسانى قادرا على الاستدلال المنطقى ، على أقل تقدير ، وتترتب أفكاره الجزئية فى تسلسل منطقى ، وليس مجرد تسلسل طبيعى فحسب . وفى مثل هذه

الحالة يكون باستطاعتنا شيء من القدرة على تقرير المصير على نحو فريد .

وليس من شك أن هذه القدرة على تقرير المصير تكون بمعنى محدد للغاية . أن كل ما تدل عليه هو قدر من التحرر من تأثير المنبهات الخارجية . أنها لا تعنى أنه في مثل هذه الحالات ، سينظر إلى الفكر على أنه مستقل عن حالاتنا الجسمية . وعلى عكس ذلك ، إذ يعتقد إسبينوزا أنه حتى في حالات من هذا القبيل ، فإن أفكارنا ستكون انعكاسات ذاتية لحالاتنا الجسمية . وستكون بوجه خاص - وكما يميل فلاسفتنا هذه الأيام إلى القول - انعكاسات لحالات أمخاخنا . غير أن مثل هذا الأساس الفسيولوجي حتى للتفكير المنطقي ، لن يضعف من صحة وصفه بالمنطقي إلى جانب خضوعه للمنبهات الخارجية .

ويقدر نجاح العقل في الاتصاف بالفاعلية على هذا النحو ، تكون قدرته على تحقيق النوع الأوحد من الحرية التي يراها إسبينوزا ممكنة لنا . أن هذه الحرية هي حرية الارتباط الوثيق بالمنبهات الخارجية والحوافز الطبيعية التي تعمل على الحفاظ على وجودنا الجسماني . غير أن هذه الحرية ليست مرادفة للتلقائية الكاملة ، أو تلاشى الخضوع لقوانين من أي نوع . ففي نظر إسبينوزا ، الحرية من هذا القبيل محض خرافة . فالله ذاته ليس حراً بهذا المعنى . أن أفكارنا تترتب إما بتأثير المنبهات الخارجية والقوانين السيكلوجية أو بفعل القوانين المنطقية . وعندما تترتب هذه الأفكار تبعاً لقوانين المنطق فإنها تساعدنا على الاقترب من نوع الحرية التي يتمتع بها الله ذاته . أننا لن نصبح عللاً لوجودنا . ولكن وكما يقال في حالة الله : أنه حر لأنه يخضع لقوانين طبيعته العقلانية فحسب . نعم أننا سنصبح أحراراً بمقدار انتظام أفكارنا في نسق وفقاً للقوانين نفسها . وهذا نوع من الحرية ، لأن هذه القوانين ليست من القوانين التي تنسب لطبيعة وجود غريب عن أنفسنا . فكما يعتقد إسبينوزا أن أجسامنا عبارة عن تحويلات جزئية للجوهر الأوحد ، إذا نظر إليه تحت محمول الامتداد كذلك فإنه يعتقد - وهي نتيجة منطقية إذا راعينا مقدماته - أن عقولنا ليس بمقدورها أن تتخذ صورة أخرى غير تحويلات نفس الجوهر الفرد بعد النظر إليه تحت محمول الفكر .

أخيراً فإنني أطرح سؤالين : أولاً - لربما كان إمكان تطبيق ما جاء به إسبينوزا من تعاريف وبديهيات ومسلمات مبدئية عن العالم الفعلي

أكثر إشكالا مما اعتقد ٠ ولكن وحتى إذا نزعنا للتشكك في إمكان تطبيقها على العالم الفعلي ، فهل هناك أساس نرتكن إليه للاختلاف معها ؟ وثانياً - لو فعلنا ذلك ، فهل هذا سيعني رفض النقاط الجزئية المختلفة التي قدمها ؟ ٠ وإذا اتضح أننا نشعر باستهواء نحو بعضها بالرغم من رفضنا للمبادئ الأساسية التي استند إليها في محاجاته لهذه النقاط ، فهل يستطيع انقاذها والدفاع عنها اعتمادا على حجج مختلفة مستمدة من افتراضات ومبادئ مختلفة ٠

الفصل الرابع

لوك

عاصر « جون لوك » (*) لايبنتز واسبينوزا ، وفى الواقع لقد ولد لوك سنة ١٦٣٢ ، قبل مولد اسبينوزا بسنتين وبعد مولد لايبنتز بأربع عشرة سنة . ونشر أهم مؤلفاته

Essay Concerning Human Understanding

١٦٨٩ بعد نشر كتاب الأخلاق لاسبينوزا باثنى عشرة سنة ، ولكن قبل نشر كتاب « المونادولوجى » للايبنتز بسنوات قليلة . ولم يكن لايبنتز على غير علم - بأية حال - بأراء لوك وحجته . فلقد كتب فيما بعد أطول مؤلفاته رداً مباشراً على ما جاء فى كتاب « المقال » ، تضمن اعتراضات على الكثير مما قاله لوك . ومن المؤكد أن لايبنتز لم يعتقد أن حجج لوك أسمى من حججه . ونحن نحسن صنعاً إذا حكمنا بعدم كفاية الآراء التى عرضها لوك لتقويض دعائم برنامج فلسفى من صنع فيلسوف بارع ومقدر مثل لايبنتز (أو غيره من العقلانيين) . إذ يختلف اتجاه لوك الى المشكلات الفلسفية (وأيضاً الاتجاهان الماثلان لبركلى وهيوم اللذان جاءا بعد اتجاهه) عن اتجاه هؤلاء العقلانيين . غير أن مسألة أيهما الأفضل من المسائل التى تصعب الإجابة عليها ببساطة اعتماداً على أى النظرتين سبقت الأخرى (فعلى أن لاننسى أى النظرتين ظهرت فى الجزر البريطانية وإيهما ظهرت فى القارة الأوروبية) .

(*) الاخالات هنا الى أرقام الكتب والاقسام من كتاب

An Essay — John Locke

وقد أشرف على اعداد هذا الكتاب Concerning Human Understanding

A.D. Woozley (نشر كليفلند ونيويورك ١٩٦٤) .

ومما يثير بعض الاهتمام أيضا أن يلاحظ أنه من بين الفلاسفة الثلاثة تميز لايبنتز واسبينوزا بلا منازع بالمعيتهما وأصالتهما . ويرجع ذلك - في الحق - الى شدة اعتدادهما بنفسيهما ، والى تواضع لوك ، حتى وان بالغنا نوعا في هذا السبيل . وهل هناك من يتخيل قول لايبنتز واسبينوزا لقرائتهما - مثلما فعل لوك في كتابه Epistle to the Reader « أن الاشتراك في عملية تمهيد الأرض بعض الشيء وإزالة القمامة التي تعترض طريق المعرفة . . . عمل طموح الى أبعد الحدود . . . » (٥٨) . فلو قد ركز اسبينوزا ولايبنتز (وكذلك ديكرت قبلهما) نظرتهم على غاية أسمى ، وان كانا لم يختلفاهما ولوك عندما نزع الى القول بأن المعرفة : « ستكون عظيمة التقدم في العالم ، اذا لم تتعرض محاولات البشر الدائبة والمخلطة للتعويق من أثر الاستخدام اللودعي - وان كان تافها - لمصطلحات شاذة ومفتعلة أو غير مفهومة أقحمت على العلوم وصنعوا منها فنا خاصا . . . » (٥٨ - ٥٩) . وليس من شك أن ما خطر ببال لوك عندما قال ذلك كان للعقلانيين الفلسفيين ، وأيضا الفلاسفة الذين اتبعوا الفلسفات الماثورة للعصور الوسطى . ولكن ألم يكن بمقدور لايبنتز واسبينوزا الاعتراض على ذلك والقول بأن لوك بدلا من « أن يزيل بعض القمامة التي تعترض طريق المعرفة » فانه قد أقام في الواقع حوائل للمعرفة عندما أعلن رايه الدوجماتيقي بأن جميع أفكارنا ذات البال لاتزيد عن كونها مركبات من الانطباعات Impressions البسيطة للحاساسات الخارجية والداخلية .

لم يكن لوك فيلسوفا محترفا ، وتمائل هو ولايبنتز في تكريس الكثير من وقته وجهده أثناء فترة نضجه في المشاركة في المسائل العامة . ولكنه اختلف ولايبنتز ، لأنه لم يؤلف عددا كبيرا من المقالات القصيرة تعبر كل منها عن بعض أفكار بالذات شغلت الرأى العام آنئذ . إذ أمضى لوك سنوات طويلة في أعداد القليل من الدراسات المنهجية المسهبة الشاملة ، وان كان هذا النهج هو الأسلوب الذي درج عليه الانجليز في البحث . واختلف عن ديكرت ولايبنتز واسبينوزا لأن دافعه لتأليف كتاب « المقال » لم يكن الرغبة في وضع نسق ميتافيزيقي يحيط بكل شيء ، ويتناول جميع القضايا ابتداء من قضية الله الى قضية الانسان والعالم بطريقة منهجية تساعد على انشاء أسس العلوم على غرار الرياضيات ، فالأصح هو أن اهتماماته كانت ابستمولوجية (عرفانية) - أساسا . إذ يقول لوك : « أن غرضي (هو) البحث في أصل المعرفة الانسانية وقيمتها ومداهما ، الى جانب أسس مسائل كالاعتقاد والظن والتصديق ، ودرجاتها » (I.I. ١٢)

فكما لاحظ في كتاب « الرسالة » لقد رأى انه قبل « أن نشرع في أية أبحاث ذات طبيعة (ميتافيزيقية) من الضروري أن نفحص قدراتنا ونطمئن إليها لكي نقرر ماهية الموضوعات التي تهمننا ومن المناسب بحثها » (٥٦) .

وفي الواقع ، لقد توافر للوك الكثير مما يستحق أن يقال عن الأشياء التي يتألف منها العالم والعقل الانساني وطبيعة الانسان ، بل ووجود الله . غير أنه اعتقد أن مجال المعرفة الانسانية الممكنة ومداه محدود أكثر مما ظن الفلاسفة الذين تحدث عنهم ، والذين لم يعترفوا بأنحاء كثيرة من هذه المحدودية ، ومن ثم اتجه الى زيارة كبح جماح ادعاءاته الفلسفية ، وبدأ تقليدا يدعو الى عدم الوثوق بالميتافيزيقا والتركيز على الاستمولوجيا . وهذه ناحية تميزت بها الفلسفة اللاحقة الناطقة بالانجليزية حتى يومنا هذا . ولا جدال أن الأساس الذي استند اليه قد اتسم بسلامته . فعلينا أن نحدد مجال قدراتنا العرفانية وحدودها قبل أن نشرع في محاولة اكتشاف طبائع الأشياء . وبغير ذلك ، فإن مائنشده سيتجاوز مادركه ، ولن تكون النتائج التي نهتدي اليها معرفة بالمعنى الحقيقي على الإطلاق ، ولكنها ستكون مجرد خواطر لا أساس لها ، لا يستبعد أن تكون قد ضلت سواء السبيل . على أن الوجه المقابل لهذا الرأي يدل على أننا اذا نظرنا الى قدراتنا العرفانية على أنها أكثر قصورا مما هي عليه وفرضنا قيودا في غير موضعها على أنفسنا ، فإننا سنكون قد حرمانا أنفسنا من المعرفة التي بمقدورنا في الحق الاهتداء اليها . وتمشيا مع ما ذكره نقاده اتباعا للنزعة العقلانية (ابتداء من لايبنتز) كان هذا هو ما فعله لوك .

البرنامج والمنهج

بإستطاعة لوك أن يقنع ببرنامجه البعيد نسبيا عن الطموح (اذا تحدثنا ميتافيزيقيا) لأنه لم يضع آمالا كبيرة على الاعتماد على المعرفة الميتافيزيقية كما فعل العقلانيون ، وبوجه خاص ، فلم يبد له أن هناك حاجة تدعو الى الحصول على قدر من اليقين يمكن مقارنته بما يهتدي اليه في عالم الرياضيات ، يضيف على أسس العلوم ، لاقتصائها عن عالم الايمان البحث حتى تصبح جديرة باسم المعرفة . ولم يشارك اسبينوزا في الشعور بأن السعادة الباقية بالإستطاعة الحصول عليها اذا عرفت الحقائق الأبدية الدائمة أي من المعرفة الميتافيزيقية وحدها بالتبعية . وفيما يتعلق بهذه المعرفة الميتافيزيقية ، أو الولع الذي كان عند اسبينوزا « بالمطلق » وأيضا تلك السعادة العميقة التي لن تتحقق الا عن طريق الاتحاد بهذا المطلق وحده ، فإن لوك االم

يشعر بأى حاجة لهذه المعرفة ، أو تعلم منذ حداثة قممها . وفضلا عن ذلك ، فانه كان يؤمن بالوحي المسيحى كملاد يلجأ اليه كطريق مختصر الى الحقيقة القصوى مختلفا عن اسبينوزا الذى عزف عن الالتجاء اليه .

على انه فيما يتعلق بالجانب الأول ، فان لوك قد قطع صلته بطريقة حاسمة عن برنامج المذهب العقلانى . فلقد هيمن نموذج « الرياضيات » على تفكير العقلانيين الذى رآوه قادرا على تزويدهم بنموذج لكيفية انشاء الحجج الفلسفية ، وأيضا بمعيار للمعرفة يعتقد انه يقبل التطبيق بوجه عام . ونظر الى البراهين الهندسية كنماذج للمحاجة الفلسفية ، ونظر الى اليقين فى المنطق على أنه يقين يناسب كل معرفة حقة . أما لوك فقد تأثر أكثر من ذلك بالعلوم الفيزيائية الحديثة العهد فى تيار التقدم ، واعتقد أن لهذه العلوم معاييرها للحقيقة وأنها ليست معرضة لخطر التدهور والتحول الى مجرد ايمان . فلا أحد ينكر أن علم الهندسة يناسب على خير وجه اكتشاف خصائص الأشكال الهندسية ، ولكن علماء الفيزياء هم الذين يكتشفون العالم بلا توقف . واستخلص من ذلك أنه اذا صح أن معرفة العالم هى مانسعى اليه فانه من الأفضل لنا أن نحاكى علماء الفيزياء وما يفعلونه عندما يركزون على المعطيات الفيزيائية بجعلها نقطة بدء لأبحاثهم ومعيارا للصحة ، بدلا من محاجة علماء الهندسة عندما يتخذون التعاريف والبيدييات اللاتجريبية كنقطة بدء لهم ، ويتجاهلون المعطيات التجريبية . ومن هنا نظر لوك الى التحليل التجريبى والاستدلال الاستقرائى عند علماء الفيزياء كنموذج للمعرفة الحقة ، عندما يتعلق الأمر بالأمور الواقعة ، ومن المفروض أن العالم التجريبى يتبعها فى أداء مهمته ، يعنى عند مواءمته النظريات والأفكار بالمعطيات المشاهدة . ولقد حاول ديكارت تحرير الفلسفة من القيود الخارجية التى فرضها عليها اللاهوت المسيحى . أما لوك فقد سعى لتحريرها مما اعتقد أنه معايير الرياضيات الغربية عنها .

على أننا ربما تساءلنا : ألم يستعص لوك - عندما فعل ذلك - مجموعة من المعايير الخارجية عن الفلسفة بمعايير أخرى ؟ وعندما ترك المعايير المناسبة تماما للميتافزيقا ، فانه فضل عليها تلك المعايير التى لاتناسب غير الفيزياء . ان هذا هو مايتوقع أن يقوله العقلانيون . فلا ننسى أن لايبنتز واسبينوزا لم يتشككا فى ملائمة المنهج التجريبى للفيزياء . وتركز اعتراضهما على القول بأن ميدان بحث كل من الميتافزيقا والفيزياء هو مجالان مختلفان من المسائل التى يحتاج كل منهما للمنهج المناسب له

للإجابة عنها ، وإنهما يتطلبان تطبيق معيارين من نوعين مختلفين • بطبيعة الحال ، كان بإمكان العقلانيين القول بأن المسائل الميتافيزيقية إنما هي مسائل تعلو على آفاق المعرفة التجريبية • وهذا سر تسميتها بالميتافيزيقا (مايتجاوز الفيزيقا أو الفزياء) ، ومن ثم فإن القضية يمكن اجمالها فيما يأتى : هل كان لوك محقا فى الادعاء (الذى حرص على التثبت به) بأن المعرفة التجريبية هي النوع الأوحد من المعرفة الميسور لمخلوقات على شاكلتنا •

ويشير لوك الى أن نوع البحث الذى أجراه فى كتاب « المقال » قد هدف الى تحقيق المتعة والنفع معا • فاتصافه بالمتعة إنما يرجع الى أنه يساعد على الاهتداء الى المعرفة حتى اذا لم تزد عن ادراكنا لمدى قوانا العرفانية ، لأن الاهتداء الى المعرفة أيا كان نوعها ممتع فى ذاته • ويقول : « لما كان الفهم هو أسمى ملكة فى النفس • فإنه يحق بهجة عند استعماله تدوم أكثر من أية بهجة تأتى عن طريق أية ملكة أخرى » (٥٥) • أما النفع الذى يترتب على البحث فيرد الى حد كبير الى الخلاص مما يعتبره خواطر تافهة فارغة فى المسائل الخارجة عن نطاق ادراكنا • وكتب :

« قد يكون من المفيد أن ندعو العقل البشرى الى المزيد من الحيطة قبل الغوص فى المسائل التى تتجاوز ادراكه ، وأن يتوقف عن البحث بعد أن يبذل قصارى جهده ، وأن نقنع بالجهل بالقضايا التى يبين بعد الفحص أنها تجاوز قدراتنا » (I.I ٤)

على أية حال ، لقد أدرك لوك أيضا بعض مزايا موجبة يمكن أن تعود من هذه الظاهرة التى انتقدها • فإذا أمكن إيقاف الناس عن اضاءة الوقت فى التشاحن حول مسائل يتعذر حلها ، حينئذ ، وبمجرد حسم مسألة الحدود التى يتعين أن تتوقف معرفتنا عندها ، فإنه سيكون بمقدورنا الشروع فى انماء معرفتنا فى النطاقات المباحة للانطلاق فيها • ويشعر لوك بوجود قدر كاف من المسائل التى باستطاعتنا التعرف اليها والقدرة على شغلنا وتلبية احتياجاتنا العملية ، ويقول :

« ليست مهمتنا أن نعرف جميع الأشياء • فعلينا أن نكتفى بالنواحي التى تتعلق بسلوكنا • فإذا تسنى لنا الاهتداء الى تلك المعايير التى يستطيع أى شخص يتصف بالعقلانية أن يعتمد عليها عندما تواجهه

الظروف التي نحيا بها فى العالم ، والتي بالمقدور بل ومن الواجب أن تتحكم هذه المعايير فى أدائه وأفعاله ، فأننا لن نبالي اذا وجدت بعض أشياء عجزنا عن معرفتها .

والمنهج الذى رأى اتباعه لتحديد طبيعة المعرفة البشرية ومدامها وحدودها (الفصل الأول) يتلخص فيما يلى : « البحث عن أصل هذه الأفكار » التى يلاحظها الانسان ويعى وجودها فى عقله والحصول على الوسائل التى تساعد على تزويد الفهم بها » (٢ I.I. ويرى لوك كجميع الفلاسفة الآخرين أنه من المسلم به أننا نفكر ، أو نعى أشياء مختلفة . واستخدم لوك كلمة «أفكار» للدلالة على كل ما تتألف منه محتويات وعينا ، عندما يتوافر الوعى ، ويقول فى هذا الشأن : « لما كانت كلمة فكرة هى أفضل كلمة للدلالة على أى شىء يكون موضوعا للفهم عندما يفكر الانسان لذا استخدمتها للدلالة على كل ما يستعمله العقل عند قيامه بالتفكير » ويستطرد قائلا : « لقد افترضت أنه من السهل التسليم بوجود مثل هذه الأفكار فى عقول الناس ، لأن كل انسان على وعى بها فى نفسه . . . ومن هنا سيتركز أول بحث لنا على كيف جاءت هذه الافكار الى العقل » (٨ I.I.)

ربما بدا هذا الاستهلال بداية معقولة تفى بالفرض . فالجميع متفقون على أن المعرفة التى يحتفل أن يعتقد أى انسان أنها متوافرة له ، يتعين أن تتألف من توافر افكار معينة عندنا ، واذا سلمنا باحتواء كلمة افكار على كل شىء قد نكون على وعى به ، فأنك عندما تذكر أنك تعرف شيئا ما كان معنى ذلك أن لديك افكارا عنه ، أو افكارا معينة تتوارد الى عقلك عنه فى الوقت المناسب . ولن يصعب ادراك المخطط الذى سيضعه لوك اذا سلمنا أنه كان ينوى البحث عن « كيف وردت الأفكار الى العقل » فى المقام الأول . فاذا أمكنه أن يثبت أن جميع افكارنا مستمدة من التجربة فى نهاية الامر ، فانه سيشير الى أن ما يتبع ذلك هو القول بأن التجربة وحدها هى التى يمكن أن تكون مصدر أية معرفة بمقدورنا الحصول عليها ، ومن ثم تكون المعرفة التجريبية هى النوع الوحيد من المعرفة الممكنة للانسان . وهكذا يكون لوك قد اعتبر مسألة كيف حصلنا أصلا على مالدينا من افكار مسألة حاسمة عند الرد على السؤال الخاص بمدى معرفتنا وحدودها ، ومن هنا فائناء قراءتنا له علينا أن نتساءل : هل تقتصر معرفتنا فى الواقع على الجمع بين افكار مستقاة بطريقة مباشرة من التجربة ؟ ، أم أنه من الممكن أن تمتد معرفتنا على نحو ما الى ما وراء

هذه الحدود ؟ وهل لبعض أفكارنا معنى هاما أو مضمونا لا يمكن تحليله تحليلًا كاملاً ورده إلى انطباعاتنا من الاحساسات الخارجية والداخلية ؟ أم أنه بالاستطاعة إما تحليل جميع أفكارنا تحليلًا كاملاً على هذا النحو ، أو بيان خلوها من أي مضمون ذي معنى .

ولما كان لوك قد تناول الرد عن هذا السؤال على أساس أنه يعنى « كيف استطاعت أفكارنا أن ترد إلى العقل » ؟ فإنه قد تصور امكانييتين لتحقيق ذلك : إما أن تكون كلها قد وردت إلى العقل عن طريق التجربة (وهو ما يعنى فى رأيه من خلال الحواس ، أو عن طريق ملاحظاتنا المستندة إلى الاستبطان عن كيف تعمل عقولنا) أو يكون بعضها « فطرياً » بمعنى أنها انطبعت فى عقول البشر ، « وتكون النفس قد تلقتها فى أول عهدنا بالوجود ، وصحبها عند مجيئها إلى العالم » (I. II.) والظاهر أنه اعتقد أنه لو استطاع أن يثبت عدم وجود أفكار فطرية - أى أنه لاوجود لأفكار جاء بها العقل معه إلى العالم عند المولد - فإن ما يتبع ذلك هو « لابدية » أن تكون جميع أفكارنا قد وردت إلى عقولنا فى مختلف مراحل تطورنا عن طريق التجربة .

وهكذا خصص الكتاب الأول من « المقال » للهجوم على معنى الأفكار الفطرية . ولقد تبين اتجاهه فى مستهل الفصل الثانى : « قد يكفى لاقناع القراء المتحررين من الهوى والتحامل بزيغ هذا الافتراض إذا اقتصرنا على بيان ٠٠٠ كيف استطاع البشر بالاستعانة بملكاتهم الطبيعية وحدها الاهتداء إلى جميع مألديهم من أفكار دون عون من أية انطباعات فطرية » (I. II.) على أنه فى نهاية الكتاب الأول اعترف أن هذه المسائل ليست بهذه البساطة : « فلما كانت الحجج المعارضة (للأفكار الفطرية) بعضها قد أتبعنا من أفكار مشتركة متلقاة ، فأننى قد أرغمت على التسليم بالعديد منها . وهذا أمر لا مندوحة عنه لأى إنسان مهمته هى بيان زيف أى اتجاه من الاتجاهات أو عدم احتماله » (I. IV. ٢٦) على أنه ربما كانت الأشياء التى سلم بها من الأشياء التى لا يميل أحد أن يخالفه بشأنها . فلعل قلائل هم الذين يشعرون بالرضاء عن فكرة « الأفكار الفطرية » . ولكن عندما ينظر إلى الأشياء نظرة مسلم بها ويقال أنها مستمدة من « آراء مشتركة متلقاة » فإنه سيتعين الاعتراف بأن هذا سيفتح الباب أمام المدافعين عن الاتجاه موضع الهجوم ، إذا اتضح وجود أسباب قوية لانكار بعض الأشياء التى يسلم بها بوجه عام .

غير أنه فيما يتعلق بحجته ضد الأفكار الفطرية ، فإن هذه المسألة لم تبد ذات بال ، لانه باستثناء النقطة الخلافية التى أثارها ديكارت ، عندما ذكر أن فكرة الله لا بد أن ينظر اليها على أنها غرست فى العقل بواسطة الله ذاته ، ومن ثم فإنها ستكون فطرية بمعنى ما ، فإنه لا يبدو أن أية نظرية من نظرات أى فيلسوف من الفلاسفة الذين نبحث فلسفاتهم فى هذا الكتاب ستستوجب بالضرورة الالتزام بمذهب الأفكار الفطرية أو الاحكام الفطرية . والحكمان اللذان رشحهما لوك للنظر فيهما على انهما من الأحكام الفطرية هما : أولا - ماهو كائن كائن . ثانيا - محال أن يكون الشيء موجودا وغير موجود معا . ولكن بينما افترض لايبنتز واسبينوزا أن هذين الحكمين أو النقطتين (اللتين يصح وصفهما بقضية مبدأ الهوية وقضية مبدأ عدم التناقض) هما بداية كل بحث ، إلا انهما لم يعلنا انهما فطريتان ، ولكنهما وصفا هاتين القضيتين بأنهما مبدآن أساسيان لكل فكر عقلانى . وبينما افترض لايبنتز واسبينوزا صحتها ، فإن لوك بالذات لم يكن ميالا اليه إلى انكار ذلك . وعلى العكس فقد اعتقد بإمكان الحكم عليهما حدسيا بأنهما صحيحان بمجرد فهمنا لمعنى المصطلحات التى جاءت ضمنا . ومن ثم فإنه لايجوز القول بوجود أى موضع حقيقى للخلاف بين لوك ولايبنتز واسبينوزا فى هذا الشأن . بل وربما لم يبد حتى انهما كانا سيختلفان هما ولوك عندما قرر بشأن هاتين القضيتين : « أنه من الزيف القول بأن العقل قد اكتشفهما » وأردف بعد ذلك معززا هذا الرأى بقوله :

« ليس العقل . . . شيئا آخر غير ملكة استخلاص القضايا غير المعروفة من المبادئ أو القضايا المعروفة بالفعل . . . ومن ثم فإنك اذا قلت أن العقل يكتشف هذه الحقائق المنطبعة على هذا النحو ، فإنك تكون قد ذكرت أن استخدام العقل يكشف للانسان ما عرفه من قبل . . . ويتساوى هذا القول فى واقع الامر وقولك أن الناس يعرفونها ولا يعرفونها معنا » (I.II. ٩)

، ولم يتصف لايبنتز واسبينوزا بالسذاجة التى تدفعهما الى الزعم بأن بالمقدور استخدام العقل لاثبات صحة المبادئ الأساسية التى يعتمد عليها العقل نفسه . أما من قام لوك بالاعتراض عليهم فى الكتاب الأول قاما كانوا كتابا من أصحاب الذكاء الأدنى من ذكاء هذين الفيلسوفين ، أو كانوا صورا كاريكاتورية لهما .

ولا تحتاج الحجج الأساسية التي أثارها لوك ضد المبادئ الفطرية قدرا كبيرا من التقنيد ، فلقد لاحظ من قبيل الرد على الرأي المعارض أن بعض المبادئ يجب أن تكون فطرية لأن هناك اتفاقا كلياً بشأنها ، فأولا - إذا حدث اتفاق كلي على شيء ما فليس معنى ذلك أن هذا الشيء فطري ، خصوصا إذا أمكن بيان إمكان اتفاق الناس اتفاقا كلياً على ما اتفقوا عليه من أشياء باتباع وسائل أخرى ، وهناك إمكان بالتأكيد لذلك (I.II.)
ثانيا - وهذه ناحية أهم ، فقد لاحظ لوك أن مثل هذا الاتفاق الكلي على القضايا محض خرافة « لأن هناك جانبا كبيرا من البشر لم يسمعوا بها » (I.II. ٠ ٤) وعقب على ذلك بطريقة أقرب إلى السخرية : « أن مثل هذا النوع من القضايا العامة كقولنا مثلا : من المحال لنفس الشيء أن يوجد وأن لا يوجد ، نادرا ما جاء ذكرها في أكواخ الهنود » (I.II. ٢٧) واسترسل ورفض تحويل نظرية الاتفاق الكلي بحيث تتخذ الشكل الآتي : « الاتفاق الكلي هو كل ما يعرفه الناس ويقرونه عندما يلجأون إلى اتباع العقل ، باعتبار هذا التعديل يعد كافيا لإثبات أن القضية فطرية . إذ لاحظ : « أولا أن هذا أمر زائف تجريبي . وثانيا - أنه حتى لو صح أن الناس قد اتجهوا إلى الإقرار بذلك في الوقت الذي نزعوا فيه لاستخدام العقل ، فإنه لا يترتب على ذلك وصف هذه القضايا بأنها فطرية . فبالاستطاعة تفسير إقرار الناس لها - بقدر كبير من الاحتمال - على أنه يعنى بكل بساطة أنهم تمكنوا من إدراك حقيقة القضايا بالرجوع إلى المعنى الكامن فيها فحسب » (ويعتبر لوك أن مثل هذا الزعم زائف تجريبي لأنه يعتقد أن الناس بعد مرور بعض الوقت من استخدامهم للعقل قد أصبحوا قادرين على ذلك . وهذا هو كل ما هناك) .

وأخيرا فإن لوك يرفض ما يقال عن تفسير إقرار الناس لهذه القضايا « بمجرد (طرحها) وفهمها ، بأنه يثبت فطرية هذه القضايا . فكما لاحظ : « فحتى فلاسفة الطبيعة وباقي العلوم قد جاءوا بقضايا من المؤكد أنها ستلقى حسن القبول بمجرد فهمها . ومن هذه القضايا على سبيل المثال : « من غير المقدور وجود جسمين في نفس الموضع - « الأبيض شيء والأسود شيء آخر » - « والمربع شيء والدائرة شيء آخر » . « ونمة اختلاف بين صفرة اللون وحلاوة المذاق » (I.II. - ١٨)

غير أن لا أحد يزعم أن هذه القضايا فطرية . إن ما أدى إلى جعلها تبدو صادقة ، وساعد على حظوتها برضانا هو فهمنا المعنى المصطلحات المستخدمة . ولما كان الكثير من الأفكار الواردة هي - كما لا يخفى -

مستمدة من التجربة (ومن ثم فإنها لا تكون فطرية) فإنه يرى أنه لاوجود
لسبب قوى للحكم على قضايا أخرى بأنها فطرية إذا أمكن تفسير مايبين
منها على نحو مماثل .

ويلاحظ لوك - بحق - أن المبادئ لايمكن أن تكون فطرية ما لم
تكن أفكارنا فطرية باعتبار « هذه الأفكار هي الأجزاء التي صنعت منها
هذه القضايا » (١ - I. IV.) ويرى على نحو صائب : « أن
الأفكار وبخاصة تلك المنتمة الى مبادئ (مجردة) لا تظهر عند الأطفال
عند مولدهم » . فكما لاحظ : « ليس هناك أدنى مظاهر تدل على وجود
أية أفكار راسخة عند جميع الأطفال الحديثي المولد » ، ولكنه عندما
يحاول التوسع في شرح هذه النقطة فإنه يبدو وكأنه قد تهادى الى ما هو
أبعد من النتيجة المشروعة والتي تستخلص عدم وجود أية أفكار يمكن
اعتبارها فطرية ، بناء على هذه البررات . ولقد عرض إحدى الدعاوى
القوية عندما وأصل كلامه قائلا : « باستطاعة أى إنسان أن يدرك كيف
تظهر الأفكار فى عقول هؤلاء الأطفال تدريجيا ، وأنها لا تستطيع أن تنمو
الى ما هو أبعد مما هو مستمد من التجربة وما زودتها به من بيانات اعترضت
سبيلها » (٢ - I.II.) وشعر على نهاية هذا الفصل بقدرته على أن
يستخلص من مناقشاته إحدى النتائج التي تجاوزت - بكل وضوح - قوله
بعدم وجود أية فكرة من أفكارنا تتصف بأنها فطرية وكتب يقول :

« ان أية فكرة لم يسبق للعقل ادراكها بتاتا ، لن تكون كامنة فى
العقل على الإطلاق . » وأية فكرة فى العقل سواء اكانت قد جاءت عن طريق
الادراك الفعلى أو كانت شيئا آخر فإنها تكون أصلا من المدركات الفعلية
وتبقى كذلك فى العقل بحيث يستطاع عن طريق التذكر جعلها مدركا مرة
أخرى وأنى استشهد بمشاهدات الجميع لاثبات هل هذا ما يحدث
حقا أم لا ، (٢١ - I. IV.)

على أن هذا الزعم قد جاء أقرب الى اللغز ، ولكنه على أى حال
أمر مقبول ، فإذا فسر القول بأن شيئا ما قد « أدرك عن طريق العقل »
بمعنى أنه فعل واع ، سيكون المعنى الأوحى لذلك انكار إمكان وجود
أفكار فى عقولنا لا تكون على وعى بها ، (وينطوى تحت هذا الكلام رفض
معنى العقل المباطن ، وأن كنت ستجاوز عن ذلك) . على أنه إذا فسر
هذا القول تفسيرا آخر ، فإنه لن يكون بينا فى ذاته . فإذا فسرت كلمة
« ندرك » بمعنى ندرك حدسيا أو الاحساس ، سيكون معنى ذلك انكار وجود

أية أفكار فى عقولنا غير مستمدة من التجربة الحسية ، سواء أكانت خارجية أو داخلية • ولا يبدو أن لوك قد شعر بهذا اللبس والابهام •
والظاهر أنه يعنى احتمال هذا القول لأكثر من معنى • فإذا فسر بالمعنى الأخير ، فإن هذا القول لن يكون من الأقوال التى يتفق الجميع بشأنها •
أو على أقل تقدير ، فإن أى شخص غير ملتزم التزاماً فعلياً بالمذهب التجريبى لن يقبله • وإذا نظر الى هذا المعنى على أنه من الطنون التى نشترك فى قبولها والتسليم بها ، فى هذه الحالة ، فإن حجته ستعنى أنه إذا لم تكن الأفكار فطرية ، فإن كل ما يستمد عن طريق التجربة الحسية سيكون أقل اتصافاً – بالتأكيد – بالقطعية •

الأفكار

يرى لوك أنه من البين ومما لاخلاف عليه « أننا نفكر » • ثم يسلم بعد ذلك بأن قيامنا بالتفكير يعنى أن تتوافر لنا أفكار من نوع أو آخر •
واتباعاً للاصطلاح السائد ، وأيضاً الاصطلاح الفلسفى ، فإنه يسمى الجزء المفكر فينا (وتتوافر له الأفكار) بعقولنا • وما تفعله عقولنا هو أنها تفكر بالمعنى الديكارتى الواسع • وما يحدث عندما تفكر عقولنا هو توافر الأفكار إليها • غير أن لوك ذهب الى إثبات أن عقولنا عندما ظهرت فى هذا العالم كانت خالية من أية فكرة من الأفكار (الكتاب الأول من المقال) ، ومن هنا يعتقد أن العقل كان فى البداية صفحة بيضاء • ولربما كان العقل بطبيعته ذاتها قادراً على أداء عمليات شتى كالتأمل والتذكر والتمييز والمقارنة والتجريد ، ولكنه لن يقدر على أداء هذه العمليات الا اذا توافرت له بعض المواد التى تساعد على استخدامها فى الأداء • كان توجد بعض أفكار يميز بينها أو يقارنها بعضها ببعض • • وهكذا •
وتمشياً مع ما يراه لوك ، فإن العقل كان خالياً من هذه الأشياء عند البداية • ويلجأ الى بعض المجاز لتصوير العقل فى هذه الحالة المبدئية كأن يصفه مثلاً « بغرفة مازالت خالية » (I.II. ٦٥) وبالصيغة البيضاء (يعنى الورقة الناصعة البيضاء التى لم يخط عليها أى حرف من حروف الهجاء (٢ - I.II.) ويستخدم فى موضع آخر مصطلح Tabula Rasa (أو لوح من الاردوز) • وتحمل جميع هذه التعبيرات فى ثناياها معنى السلبية • فالغرفة قابعة هناك الى أن يضع أحد شيئاً فيها ، لأنها لاتخلق فحواها • كما أن لوح الاردوز الخالى من الكتابة أو الصفحة البيضاء الناصعة لم يؤخذ رايه أو رأيها فيما سينقش عليه أو عليها • فلا بد من وجود من يتولى ذلك • وتمشياً مع مقالته لوك : يصح الشئ نفسه عن

العقل عندما اكتسب أفكاره - المبدئية البسيطة ، وما ترتب على ذلك من ظهور الأفكار البسيطة أيضا . ويرى لوك : « ان الفهم في معظم الأحيان سالب » ويردف قائلا : « وكما ان الاجسام المحيطة بنا تؤثر في اعضاء جسمنا على انحاء شتى ، كذلك يرغم العقل على تلقى الانطباعات او التأثيرات ، وليس بمقدوره تجنب ادراك الأفكار التي تظهر في أعقابها (I.II. : ٢٥)

ولما كانت الأفكار التي لدينا في عقولنا ليست فطرية ، فان لسوك يتساءل كيف استطاع العقل ان يزود بها ؟ ويقول : « ان اجابتي تتلخص في كلمة واحدة . من التجربة ، وفوق هذا الاساس تقام معرفتنا برمتها ومنها تستمد كيائها في نهاية الأمر » (II. I. : ٢) ثم يعتقد بعد ذلك ان هناك نوعين من مصادر التجربة : الاحساسات الخارجية والاحساسات الداخلية أو الحس الجسماني والتأمل فيما يفعله العقل بالأفكار المستمدة من الحس الجسماني . وفي فقرة تسترعى الانتباه كتب يقول :

« ان الاحساسات الخارجية والداخلية . وحدها بقدر ما استطيع ان اتبين هي النوافذ التي ينفذ منها الضوء الى هذه الغرفة المظلمة (يعني العقل) . فانا اعتقد أنه لا اختلاف بين الفهم وبين مقصورة منعزلة تماما عن الضوء ، ولم يترك فيها الا فتحات صغيرة تسمح بنفوذ بعض اشياء المراتب الخارجية أو افكار الأشياء القائمة في الخارج . » (II — XI — ١٧)

هنا أيضا استعان لوك بأحد التشبيهات الحية لتصوير العقل . ويرجع السبب الوحيد لعدم زعمه دقة التمثيل الى انه افترض - على ما يبدو - أن للعقل القدرة على تنظيم المحتويات المتفرقة التي يتلقاها ، ولم شملها . بينما لا تملك الغرفة أو المقصورة أو القمرة المظلمة مثل هذه القدرة بالنسبة للمحتويات التي تتلقاها على نحو سالب .

بيد أن ما يهمني الآن ليس تصور لوك للعقل ، ولكنه بالأحرى نظرية المعرفة التي جاءنا بها وتحليله للأفكار بصفة خاصة . وفي الفقرة السابقة وفي الفصول الأولى من الكتاب الثاني ، فانه يدعى أنه لن تتوافر لنا أية أفكار ليست مستمدة في نهاية المطاف اما من تجربة حسية أو من تأمل ما تفعله عقولنا . ويسلم بكل بساطة باننا محاطون بأشياء فزيائية

مختلفة تصطدم بأعضائنا الحسية المختلفة وتحدث الاحساسات من تأثير ذلك • ويرى أنه من البين اعتمادا على الاستبطان أن عقولنا تؤدي العمليات التي اشترنا أنفا إليها وإلى غيرها • ثم يذكر بعد ذلك أن هذه المصادر هي المصادر الوحيدة لأفكارنا ، ويقول : « أن هذين الشئيين : الأشياء المادية الخارجية بوصفها موضوعات الاحساس والعمليات التي يقوم بها العقل داخلنا بوصفها موضوعات التأمل فى نظرى الأصلان الذان انبعثت منهما جميع افكارنا فى بدايتها » (II. I. : ٤) ويذكر « أنه فى الحق ، اذا بحثنا هذين المصدرين مليا سنرى أنهما يحتويان على كل مالدينا من رصيد من الأفكار ••• وليس هناك أى شئ فى عقولنا لم يأت عن طريق أحد هذين السبيلين » (II : I : ٥)

ولم يشر لوك تدعيما لهذا الرأى الى تفسيره لنقض نظرية الافكار الفطرية • وبدلا من ذلك ، فإنه عرض هذا التحدى : « فليقم أى انسان بفحص أفكاره •• ولندعه يخبرنا. هل صادف بين جميع أفكاره الأصلية فكرة واحدة تدور حول شئ آخر غير موضوعات أحاسيسه وعمليات عقله » (II. I. : ٥) وصدر هذا التحدى نفسه مرة أخرى على نحو أشد بعد جملة فصول : « ما أرغبه هو •• أن يحدد أحد أية فكرة بسيطة لم تصدر من أحد هذين المدخلين السابق ذكرهما ، أو يذكر أية فكرة مركبة لم تكن مؤلفة من هذين الشئيين البسيطين » (١٠ : VI : II) نعم لقد اقام لوك نظريته على أساس اعتقاده بعدم وجود فكرة يمكن طرحها لاستطاع بيان استمدادها من أحد المصدرين السابق ذكرهما • وبطبيعة الحال ، أن ما يترتب على ذلك هو توقع استبعاد هذه النظرية اذا استطاع أحد أن يأتى بفكرة لها معنى واضح ، ومضمون على شئ من الأهمية ليس بالمقدور اثبات استمدادها على هذا النحو • غير أن لوك متيقن من عدم وجود مثل هذه الأفكار :

« أن جميع الأفكار المتسامية التي تحلق فوق السحب ، قد انبعثت من هنا ، ولها ركيزة وطيدة هنا • ففى النطاق العظيم الذى بوسع العقل أن يحوم فيه ، فإنه لن يخطو قيد أنملة الى أبعد من هذه الأفكار ، التي قدمها الحس أو التأملات ، لكى تكون موضع نظره » (II. I. : ٢٤)

وسأعرد بعد قليل للتساؤل حول مدى صحة هذا الرأى • أما الآن فأننى ساكتفى بالإشارة الى أن النتيجة التي استخلصها لوك قد استندت على وثوقه من أن هذا التحدى ليس بالاستطاعة التصدى له أكثر من

استنادها الى اية حجة ضد امكان وجود اى نوع آخر من الافكار . على
انه قبل متابعة هذه المسألة الى ما هو أبعد ، ثمة نقاط عديدة قد لمسناها
بإقتضاب ، ويتعين إعادة النظر فيها بشيء من التفصيل .

فأولا - أن لوك يرى من المهم التفرقة بين أفكارنا والأشياء . إذ يعتقد
أن ما تحدثه الأشياء من تأثير على أعضائنا الحسية هو الذى أحدث
أفكارنا المتعلقة بالأشياء وخصائصها . ولكنّه ينازع ويقول أن
علينا أن نفرق بين « الأفكار أو المدركات فى عقولنا وبين تصورات المادة
فى الأجسام التى أحدثت هذه المدركات عندنا » (٧ : VIII : II)

ونحن نشترك فى القول بأن جانراه أو نلمسه هو شىء بالذات .
أما لوك فيحاجى ويقول أن ما يحدث فى الإدراك بالفعل هو أننا نعى فكرة
ما يسميها « الموضوع المباشر للإدراك أو الفكر أو الفهم » . وبالإستطاعة
أحداثها عن طريق موضوع فزيائى فعلى . وربما أمكن تشابهها على أنحاء
مختلفة بالموضوع الفزيائى الفعلى ، ولكنها ليست هذا الموضوع بالذات .
أن معرفتنا بطبيعة الموضوع الفزيائى المعطى هى مهمة الأفكار التى لدينا
كنتيجة لما تحدثه من تأثير على حواسنا . غير أن هذا لن يعنى أن مانعيه
عندما يحدث أثرا فعلا فى حواسنا هو الشىء ذاته . أن الأشياء ليست
فى عقولنا . أما الأفكار فهى التى فى عقولنا ، حتى وإن كانت هناك ،
لأن الأشياء قد أثرت فى حواسنا الجسمانية على أنحاء مختلفة . ولقد
كان لوك واضحا فى هذه الناحية . إذ قال أن هناك « الموضوع المباشر
لمدركاتنا » الذى هو « كل ما يستطيع العقل أن يدركه فى ذاته ، ثم هناك
» الموضوع الفزيائى الخارجى الذى له خصائص متنوعة . وقوى متنوعة
قادرة على أحداث ٠٠٠٠ الأفكار فى عقولنا » (٨ : VIII : II)

من هذا يتضح أن لوك لا يعد واقعا فحسب ، أو واحدا ممن يرون
أن الموضوعات الفزيائية مستقلة حقا عن عقولنا ، ولكنه أيضا من أنصار
نظرية العلية فى الإدراك ، لأن نظريته تتطابق تماما والنظرية التى سبق
أن شرحتها ، والتى ترى أن مدركاتنا الحسية هى الآثار الذهنية التى
تحدثها الموضوعات الفزيائية على الجواس الجسمانية ، وهى علقها . أن
مدركاتنا الحسية والموضوعات الفزيائية ماهما الا شيئين بعيدين الاختلاف
٠٠٠ فادراك فكرة السواد والبياض ومعرفتها شىء ، وفحص نوع الجسيمات
التي يجب أن تتألف منها وكيفية تنظيمها ٠٠٠ لجعل اى موضوع يبدو لنا
أسود وبيض شىء آخر » (٢ : VIII : II) ثم يقول : « وبعد التفرقة

بينهما ، فإن الشيء التالى للبحث هو كيف استطاعت أن تدفعنا الى الحصول على الأفكار ، كما حدث « . وجاء تفسيره تفسيراً علياً بصورة لاتدع مجال للشك :

« ان الموضوعات الخارجية (الكائنات) لاتكون متحدة بعقولنا عندما تحدث الأفكار داخلنا ، فلكي تحدث الأفكار المعينة التى لدينا عنها داخل عقولنا ، يتعين استمرار تحريكها عن طريق أعصابنا أو الأرواح الحيوانية ، وبوساطة أجزاء من أجسامنا ، ومنها الى المخ ، أو مركز الحس » (٢ : VIII : II)

ولما كان لوك معنياً بنظرية الإدراك أكثر من اهتمامه بعلاقة العقل والجسم ، فإنه لم يحاول تفسير كيف تستطيع العملية الجسمانية أحداث انطباعات ذهنية أو أفكار ، ولكنه قنع باثبات قيامها بذلك ، وترك مسألة كيف تعمل على حدوث ذلك دون بت . ومع هذا فلا بد أن لاحظ أنه لما كان لم يتبع الحل الذى جاء به اسبينوزا - على ما يبدو - والذى نظر فيه الى الفكر والامتداد كخاصيتين مختلفتين لشيء واحد بالذات ، فلا يستبعد أن تكون هذه المسألة قد بدت له كمشكلة (وسوف أبحث نظراته الى العقل والجسم فيما بعد) .

وبعد ذلك ، يعتقد لوك فيما يتعلق بأفكارنا « أن بعضها بسيط والبعض الآخر مركب » (١ : II : II) ، ويرى أن هذه المسألة هامة ، ليس لأن هناك بعض موضوعات فزيائية تتصف بالبساطة ، وبعض آخر يتصف بالتركيب ، وإنما بالآخرى لأن هذه التفرقة تساعد على التمييز بين الحالات التى تكون فيها عقولنا سلبية والحالات التى تكون فيها عقولنا فعالة . واضطلعت هذه التفرقة بدور هام فى كل من بيانه عن كيف نمت معرفتنا بالأشياء ، وبيانه عن أصل الأفكار المتوهمة والخاطئة . ويرى لوك أن حواسنا لاتزودنا بغير الأفكار البسيطة . وتزودنا حواسنا بقدر مختلف كبير من الأفكار الجزئية عن مختلف الألوان والمذاقات والروائح . . . وما أشبه . ويرى أن جميع هذه الأفكار قد دخلت عقولنا عن طريق حاسة واحدة . فحسب . ولكن هناك أفكاراً أخرى رأها أيضاً « أفكاراً بسيطة » ، ويقال أنها انتقلت الى العقل عن طريق أكثر من حاسة واحدة » : (١ : III : II)

وكتب لوك : « أن الأفكار التى نحصل عليها عن طريق أكثر من حاسة واحدة هى أفكارنا عن المكان أو الامتداد والاشكال والسكون والحركة »

لأن هذه الأفكار تترك انطباعات يمكن ادراكها على كل من العيينين واللمس»
(II : V) وثمة أفكار أخرى يقال أنها تجمع بين البساطة وكونها
مستمدة من جميع حواسنا ، يعنى كالاتداد والوحدة والقوة والتعاقب
(II : III : V)

ولعله سيبدو من الغريب تسميته الأفكار فى هاتين الفئتين الأخيرتين
بالأفكار « البسيطة » . والظاهر أن السبب الذى ساقه لذلك هو أن كل
فكرة من هذه الأفكار لا يمكن تحليلها أو تجزئتها الى أفكار بسيطة أخرى ،
ولأننا لم نحصل عليها بوساطة الجمع بين فكرتين ، وإنما حصلنا عليها
عن طريق التجربة المباشرة . أنها جميعا أفكار - كما يعتقد - يحصل
عليها العقل بطريقة سلبية نتيجة للانطباعات المتنوعة التى يتلقاها . أما
الأفكار المركبة فإنها الأفكار التى استطعنا الحصول عليها اعتمادا على
الربط بين جمع مختلف من هذه الأفكار البسيطة ، أما كما تقع مجتمعة
فى التجربة أو باتباع مخيلتنا . وإذا استعنا بأحد الأمثلة التى ذكرها
لوك ، فبوسعنا النظر مثلا الى فكرة الرصاص ، وهى فكرة مركبة . إذ
يستطاع تجزئتها الى مكونات بسيطة مختلفة « فإذا دمجنا الجواهر
بالفكرة البسيطة الخاصة باللون الأغبر الأجرب ودرجات معينة من الوزن
والصلابة والقابلية للامتداد والانصهار سنحصل على فكرة الرصاص ،
(XII : II : ٦) ويذكر من قبيل التعميم :

« بمجرد شحن الفهم بهذه الأفكار البسيطة ستتوافر له القدرة على
تكرارها ومقارنتها والجمع بينها بدرجات تختلف كل منها عن الأخرى .
اختلافا لا يقف عند حد ، وبذلك تتألف وفقا للمشينة فكرة مركبة جديدة ،
ولكن ليس بمقدور الفهم أن يخترع . . اية فكرة بسيطة جديدة فى العقل »
(II : II : ٢)

إن ما ذكره لوك لا يقتصر على القول بأن الأفكار البسيطة التى أشار
اليها أسبق منطقيا من الأفكار المركبة . فمثلا أفكار المحولات أسبق
منطقيا من أفكار الموضوعات الفيزيائية ، لأن الموضوعات تعرف وتتصور
بالرجوع الى كيفياتها المختلفة . إذ اتجه بعد ذلك الى موقف رأى فيه
« أن الأفكار البسيطة أسبق سيكلوجيا من الأفكار المركبة ، وأنه بالرغم
من أن الفكرة المركبة قد توجد كوحدة ، إلا أننا لا ندركها كوحدة ، وإنما
ندركها بالأحرى بطريقة مباشرة كعدد كبير من الأفكار البسيطة ، وننشئ
منها فكرة مركبة قد تناظر بدقة الموضوع الى حد كبير ومن هنا يقول :

« على الرغم من أن المحمولات التي تؤثر في حواسنا تكون متحدة ومندمجة في الأشياء ذاتها بحيث لا يبدو بينهما أى انفصال أو بعد يفصل بينهما ، إلا أنه من البين - كما يبدو - أن الأفكار التي تحدثها في العقل كانت عند دخولها عن طريق الحواس بسيطة وغير مختلطة . وهكذا يتضح أن الأفكار البسيطة التي اتحدت على هذا النحو في الفكرة المركبة للشئ ذاته ، تتميز باكتمالها كأي فكرة تأتي عن طريق الحواس »
(١ - II : II)

ويثير مثل هذا الاعتقاد إحدى المشكلات في نظر سيكلوجية الجشطالت . وربما لا يبدو هذا الاعتقاد من نتائج نظرية لوك عن دور العلية في الإدراك . فحتى إذا سلمنا بأننا نحصل على أفكارنا نتيجة لتأثير الأشياء على حواسنا ، إلا أنه سيصبح القول بأن عملية فرز مختلف الأفكار البسيطة التي تشترك في تأليف أى مدرك مركب تحتاج عادة إلى جهد كبير . وليس بمقدور لوك الرد على ذلك بأن لدينا جميع الأفكار البسيطة التي تتجمع لإنشاء هذه المدركات واضفاء التمايز عليها في عقولنا ، وكل ما هناك هو أننا لا ندرى شيئاً عنها كما هي كذلك . ففي اعتراضه على نظرية الأفكار الفطرية ، فإنه قد اتخذ موقفاً رأى فيه أن قولنا بتوافر فكرة ما لدينا مع عدم درايتنا بها سيكون من قبيل اللغو . أن هذا لا يعنى وجوب رفض نظريته التي ارتأت أن بعض أفكارنا بسيط والآخر مركب ، فالأمر يقتصر على بعض تساؤلات تثيرها هذه النظرية التي نسبت البساطة وعدم التركيب إلى الأفكار بحكم دخولها الأول للعقل ، واعتبرت جميع أفكارنا المركبة نتيجة لعملية فعالة من « الانشاء » يقوم بها العقل ، « ويجمع فيها العديد من هذه الأفكار البسيطة التي تلقاها عن طريق الاحساس والتأمل ، ويصنع منها أفكاراً مركبة » ، (٦ : VI : II)

ولن يصعب الدفاع - على أسس منطقية - عن النظرية التي نصت على أن الأفكار المركبة تستلزم كافتراض مسبق وجود الأفكار البسيطة واعتمادها عليها ، (وأن كان بعض الفلاسفة قد اختلفوا بشأنها حديثاً على أسس منطقية أيضاً) . على أنه لو صح أن هذه المسألة تتبع المنطق فحسب ، فإنها لن تتصل ولو اتصالاً واهياً بنظرية الإدراك . ولو وجد شئ حدسى جدير بالاستصواب في إصرار لوك على هذه المتفرقة في نظريته الخاصة بالإدراك لكان هذا الشئ مستمداً من حقيقة أن لدينا فكرة عن اللون الأحمر وليس مجرد أفكار عن الأشياء الحمراء ،

ولدينا فكرة عن الحلاوة وليس مجرد افكار عن اشياء حلوة بالذات ٠٠
وهكذا ٠ ولكن لعله مما يثير التساؤل هل تعد هذه البيانات كافية لاثبات
نظريته التي ترى أن مانعها وعيا مباشرا في الاحساسات الخارجية
والداخلية هو الافكار البسيطة ، وأن الأمر يتطلب ماهو أكثر من عملية
التركيب والتوليف للحصول على الافكار المركبة ٠ وربما ازدادت
استجابتنا لاستصواب هذه النظرة لو عدلت بحيث ينظر فيها الى الافكار
البسيطة على أنها اشياء لانعياها بوجه عام على أنها كذلك على الإطلاق ،
وبحسب يذكر فيها أن عملية تجميع الافكار البسيطة في مدركات مركبة
تحدث في الأغلب دون وعينا ٠ ولكن مهما جرى من تعديل على النظرية
العلية في الادراك الحسي فانها لن تبدو قادرة على الاقتناع بعدم وجود
افكار لدينا غير مستمدة من الاحساسات أو من مراقبة ما تصنعه عقولنا ٠

والنقطة التالية التي يتعين ملاحظتها عند لوك والفلاسفة الآخرين
الذين تحدثنا عنهم في هذا الكتاب هي عدم اعتبار جميع الافكار البسيطة
والافكار في منزلة واحدة ٠ فلا بد من اقامة تفرقة أبعد تعترض وتقاطع
قسمته التي قسمت الافكار الى افكار بسيطة وأخرى مركبة ٠ فيجب
الانتباه الى أن بعض هذه الافكار واضح والبعض الآخر غامض ،
وبعضها متمايز والآخر مضطرب (١ - : XXIX : II) وتتشابه طريقة
لوك في التفرقة بين الافكار المتمايزة والافكار المضطربة هي وطريقة
لايبنتز : « الفكرة المتمايزة » هي تلك التي يدرك العقل فيها اختلافا عن
الافكار الأخرى ٠ وبغير الاستطاعة تمييز الفكرة المضطربة تمييزا كافيا
عن باقي الافكار التي يتعين أن تكون مختلفة عنها (٤ : XXIX : II)

واختلفت طريقة لوك في التفرقة بين الافكار الواضحة والافكار
الغامضة ، وترتبت على اتجاهه في اقامة الحد بينهما نتائج هامة ٠ إذ
ذكر : « أن افكارنا البسيطة توصف بالوضوح عندما تتخذ شكلا يتماثل
والاشياء ذاتها التي أخذت منها ، أو التي قد تعرضها في أي احساس
حسن التنظيم أو مدرك حسن التنظيم ٠٠٠ بمقدار ماتحتاجه المطابقة
والأصل ٠٠ وتوصف بالغموض تبعا لابتعادها عن هذه المطابقة » (٢ :
XXIX : II) وقد عبر عن نفس هذا المعنى على نحو أبسط عندما
قال : « الفكرة الواضحة هي الفكرة التي تتكون في العقل بحيث تبدو
وكأنها نفس المدرك الكامل والواضح ، وكأنها متعلقة من شيء تفاعل هو
وعضو من أعضاء الجسم قد تهيأ لذلك على أحسن وجه وفي الوقت
المناسب » (٤ : XXIX : II) أما الافكار المركبة فانها توصف بالوضوح

عندما تتألف من مكونات من الأفكار البسيطة الواضحة ، بينما تتصف بالغموض اذا اتصف أى مكون من مكوناتها ، أو هي جميعا بأنها من الأفكار البسيطة الغامضة » .

لا يخفى أن هذه الطريقة فى التفرقة بين الأفكار الواضحة والأفكار الغامضة قد صيغت على غرار النظرية العلية للوك فى الإدراك . غير أن هذه الناحية أقل أهمية فى ذاتها مما يترتب على تعريف الأفكار الواضحة على هذا النحو ، لأنه اذا أمكن القول بأن الفكرة لا توصف بالوضوح الا اذا كانت اما مدركا نتج عن تأثرنا بشيء ما أو تأثر عضو من أعضاء جسمنا به ، أو نتيجة لتذكر هذا المدرك الذى يتطابق هو والأصل ، فى هذه الحالة فإن ما يتبع ذلك هو الحكم على الأفكار التى لا يتوافر لها هذا الشرط - أيا - بالغموض . ويعنى وصفها بالغموض عدم اعارتها أبة أهمية .

يجب أن لا تخفى نتائج مثل هذا الاتجاه ، لقد بنى لوك مذهبـه الذى اقتنع به ، على الظن بأن أفكارنا جميعا اما أن تكون أفكارا بسيطة (أى مستمدة من الاحساسات ، أو من التأمل فيما تقوم به عقولنا) ، أو تكون أفكارا مركبة من مثل هذه الأفكار البسيطة، متحديا من يعارض هذا الزعم ومطالباً إياه بذكر فكرة واحدة يتعذر تحليلها على هذا الوجه ، غير أنه بعد أن سلم بهذا المعيار القائم على الفكرة الواضحة ، فإنه استبعد امكان الاتيان بأية أمثلة معاكسة ، لأية فكرة عكسية لم تستمد مباشرة من الاحساس أو من التأمل ستكون طبقا للتعريف ، فكرة مضطربة وليست فكرة واضحة ، ومن ثم فإنها ستكون فكرة معاكسة غير مشروعة . ولعله قد أراد أن يقول : « من المؤكد أننى عندما تقدمت بهذا التحدى ، فإننى كنت أطالب بتقديم مثل معاكس ، يعنى فكرة واضحة وليس فكرة مضطربة » . ان هذا الكلام ينم عن السذاجة الى حد كبير ، الى أن ندرك أنه وفقا لمعياره عن الفكرة الواضحة ، فإنه سيتعذر - من حيث المبدأ - حتى تقديم مثل معاكس - ومن ثم فمثلا لو افترضنا أن اسبينوزا قد حاول التصدى لتحدى لوك وطرح فكرته عن الجوهر التى رآها حسنة التحديد ، وواضحة للغاية بالتبعية ، فإنه لا يستبعد أن يرد لوك على ذلك بتكرار قوله أن فكرة الجوهر عند اسبينوزا مثل معاكس حقا لنظريته ، لأن هذه الفكرة ليست من الأفكار التى تتجاوب ومعياره عن الفكرة الواضحة ، ومن ثم فإنها تعد فكرة مضطربة ، لأنها ليست من الأفكار التى وردت الى العقل نتيجة لمطابقتها

للدرك كامل وواضح ، مستمد من عمل حاسة قادرة على حسن الاضطلاع
بوظيفتها . وهكذا قال لوك صراحة عن فكرة الجوهر :

« لما كانت هذه الفكرة لم تسلك الطريق نفسه الذى تتبعه الأفكار
الأخرى الى عقولنا ، فاننا لا نحصل عنها على أية فكرة واضحة على
الاطلاق ، ومن ثم فإن كلمة جوهر تكون بلا معنى . وغاية ماتوصف به
هو أنها افتراض يفتقر الى التأكيد عن شئ . لا نعرف ماهيته أى ليس
لدينا أية فكرة متميزة موجبة عنه تبرر وصفه بالدعامة التى تستند
اليها تلك الأفكار التى نعرفها » (١٩ - IV : I)

ولقد اتخذت فكرة الجوهر وضعا عجيبا نوعا فى بحث لوك . انها
فكرة يراها ضرورية وذات نفع لأنه بغير المقدور مواصلة البحث بغير
وجود فكرة تدل على الدعامة التى تتركز عليها جميع الموجودات ، وتترك
طابعها على جميع الخصائص الجزئية لهذه الموجودات . ولكنه فى الوقت
نفسه يرفض منحها مكانة مساوية لمكانة الفكرة الواضحة (أو الاعتراف
بها كمثال معاكس مشروع لنظريته العامة عن أصل افكارنا ومكانتها)
لأننا لا نعرف تجربة مباشرة للجوهر بهذا المعنى ، لا عن طريق الاحساس
ولا عن طريق التأمل .

على ان هناك شيئا ما يثير الشك فى الطريقة التى أتبعته فى تناوله
لفكرة الجوهر (يعنى محاولة لوك الاستفادة منها دون الاعتراف بها
كفكرة حقة) ، وأيضا فى الطريقة التى استبعد بها لوك امكان اعتبارها مثلا
معاكسا أو ردا على تحديه بوجه عام ! . ولكن لوك لا يشعر بأى قلق من
هذه الناحية ، لأنه يظن أنه قادر على تفسير أغلب الافكار الأخرى (ان لم
تكن كلها - مما يمكن طرحه كأمثلة معاكسة ببيان كيف يستمد منها من مختلف
التجارب المباشرة ، ولكن لعله كان سيشعر بقلق أعظم ، لأن طريقته فى
تناول فكرة الجوهر مجهددة ، كما أنه من المثير للشك أن يكون تفسيره
لأصل عدد من افكارنا الأخرى مرضيا . وأقصد بذلك ، وبوجه خاص
افكارنا عن المكان والحركة والوجود والوحدة والقوة والعلو والمعلول .
ولن اتحدث عنها جميعا ، أو حتى عن أى منها بتفصيل كبير ، ولكنى
سأذكر شيئا ما عن بعضها .

ولا جدال ان لوك لا ينكر وجود هذه الافكار لدينا . فالأمر عكس
ذلك ، لأنه أبدى استعدادا للاعتراف بوجود هذه الافكار . والسؤال هو :

هل حصلنا على هذه الأفكار على النحو الذى بينه ، وهل يصح اعتبار هذه الأفكار حقا أفكارا تجريبية ، تأمل مثلا فكرة المكان • ان لوك يسلم بأن عندنا فكرة عن « المكان البحث » ، ويقول : لقد « حصلنا على فكرة المكان اعتمادا على حاسة النظر وحاسة اللمس معا » ١ (٢ : XIII : II) غير أننا لا ندرك قط المكان البحث ، لأن فكرة المكان ليست فكرة نحصل عليها من تأثير ما يحدثه شئ أو أشياء على حاسة النظر أو حاسة اللمس • ان كل ما ندركه اعتمادا على النظر واللمس هو أشياء معينة ذات أحجام متنوعة ، وعلى درجات متفاوتة من القرب بعضها من بعض ، ولكن ليس من شك أن البون شاسع بين مذكرناه ، وبين فكرتنا عن المكان البحث ، فهل بمقدورنا تفسير هذه الفكرة حقا – كما ذهب لوك – بالرجوع بكل بساطة الى مثل هذه المدركات بالإضافة الى العملية الذهنية للتجريد •

اوليتك تتأمل فكرة الوجود وتستمتع الى مايقوله لوك عنها :

« انها فكرة يوحد بها للفهم كل شئ فى الخارج وكل فكرة داخل النفس • فعندما تكون الأفكار فى عقولنا ، فاننا نعتبرها كائنة بالفعل ، مثلما نعتبر الأشياء خارجنا كائنة بالفعل ، يعنى موجودة ، أو لها وجود (٧ : VII : II)

ولكن من المؤكد أن الوجود ليس من ملامح الأفكار أو الأشياء التى نشاهدها الى جانب ملامح أخرى كاللون والشكل وغير ذلك عن طريق الاحساس الداخلى أو بالاحساس الخارجى •• ان لدينا فكرة الوجود ، ولكن هل نحصل عليها بنفس الطريق الذى نتبعه عندما نحصل على فكرة الحمرة أو المربع أو الصخرة أو الكلب ، وهل نحصل فعلا عن فكرة الوجود بمجرد توافر أفكار لنا من هذا القبيل ، أو رؤية أشياء من هذا القبيل ؟ •

وأخيرا تأمل ما قاله عن فكرة العلية أو فكرة العلة والمعلول ، التى كتب عنها يقول :

« عندما نلاحظ ما نقوم به حواسنا تجاه التقلبات المستمرة للأشياء ، فانه ليس بمقدورنا الا أن نلاحظ بدء ظهور أشياء مميزة عديدة » فى صورة كيفيات أو جواهر وأنها تستمد وجودها من التطبيق المناسب والفاعلية المناسبة لكيان آخر ما • ولقد حصلنا بالاعتماد على هذه المشاهدة على أفكارنا الخاصة بالعلة والمعلول ، (١٦ : XXVI : II)

ولكن هل نحن حقاً نشاهد شيئاً ما مناظراً لهذه الأفكار ؟ نعم ان لدينا هذه الأفكار ، ولكن هل يصح القول بأننا نشاهد أشياء أو كيفيات قد اكتسبت وجودها من فاعلية كائن آخر ؟ ، أم ان كل ما هناك هو أننا نشاهد شيئاً ما فى حالة ما ثم نشاهده فى حالة أخرى ، ربما عندما يكون فى حضرة شىء آخر ما ، إلا تتجاوز فكرتنا عن العلية كل ما نشاهده بالفعل بحواسنا ؟ علينا أن نترك هذه الأسئلة دون اجابة عليها - بالنسبة للحظة الراهنة - على أقل تقدير ، رغم انها تثير شكوكنا حول كفاية التفسير الذى قدمه لوك . والنقطة التى يجب أن تراعى هى انه اذا لم تكن هذه الأفكار قد اكتسبت عن طريق الحواس ، فاننا سنضطر اما الى انكار اتصاف هذه الأفكار بالوضوح والمضمون ذى المعنى ، أو سنضطر الى اعادة النظر فيما قيل عن استمداد مثل هذه الأفكار من الاحساس أو الاستبطان .

المعرفة

يعتقد لوك أن جميع ماعدننا من أفكار مستمد من التجربة . ولكن هذا لايعنى أن أفكارنا برمتها مستقاة من الاحساس وحده . ان بعض أفكارنا ليست مجرد أفكار ذات خصائص حسية ، لأن التجربة تزودنا أيضا بعدد من الأفكار الخاصة بما تحدثه عقولنا من تأثير على الافكار التى نستمدها من الاحساس . فلدينا مثلاً فكرة الإدراك ، وهى ليست مجرد فكرة عن هذا الشئ أو ذاك مما ندركه ، ولكنها بالأحرى فكرة عملية ذهنية قد تتخذ جميع أنواع الأشياء الحسية كموضوعات لها . وبعبارة أخرى ، فاننا ، أو (بمقدورنا) أن نكون على دراية بمختلف الأشياء الحسية ، ونكون أيضا على دراية بانشغال عقلنا بعمل أو فعل له طابع خاص ، عندما نرى أو نسمع أو نلمس شيئاً ما .

وهناك عدد من الأفعال من هذا القبيل - عدد من عمليات العقل ، أو من الملكات العقلية (كما سماها لوك فى أحيان كثيرة - نلقى أنفسنا فيها قادرين اعتماداً على التجربة على ممارستها) . ويرى لوك أن الإدراك يحتل الصدارة فى أكثر هذه التجارب ويقوم بالدور الرئيسى فيها ، لأنه اعتماداً على الإدراك - كما يعتقد - فاننا نحصل على مختلف الأفكار الحسية التى تزودنا بالمادة التى تلزم عملياتنا الذهنية الأخرى . ويرى الإدراك - بكل بساطة - عملية نكتسب عن طريقها أفكاراً بسيطة مميزة ، ويقول : « أن الإدراك يحدث عندما يقتصر دور العقل على تلقى الانطباعات » (٢ :

IV : I) ويلاحظ أننا أثناء الإدراك كثيرا ما نتلون احساساتنا بأحكامنا مما يؤدي الى أن تصبح مدركاتنا غير مطابقة بكل دقة لأحاسيسنا . على أنه لسوء الحظ لم يستغل هذه الملاحظة المثيرة للاهتمام استغلالا كبيرا ، وسنرى كيف اكتسبت أهمية أعظم بعد ذلك عند كانط . واتجه لوك في الأغلب الى النظر الى المدركات كتقبل سالب للأفكار البسيطة . واستخدم المصطلحين « الإدراك » و « الاحساس » بوجه عام كمترادفين .

ومما يثير الاهتمام ملاحظة أن لوك - مختلفا عن ديكارت ، وإن تشابه هو ولاينتز واسبينوزا - لم يعتبر الإدراك وقفا على الانسان ، ولأخذ : الإدراك بقدر ما ، موجود عند جميع أنواع الحيوانات « (١٢ : XI : II) على أنه اعتقد « أن الفارق بين مملكة الحيوان والاجزاء المتدنية من الطبيعة (هو افتقارها) الى الاحساس الذاتى ، وعدم حصولها على أفكار أو تقبلها لها » (١١ : IX : II) ولم يتردد لوك عن الاعتراف بوجود أفكار عند الحيوانات بناء على قدرتها على الاحساس ، والإدراك بالتبعية . ولكن رغم قدرتها على الإدراك ، إلا أنها ليست قادرة تبعا لذلك على اكتساب المعرفة ، كما يرى ، رغم اعتقاده أن الإدراك هو « الخطوة » الأولى وأول درجة تجاه المعرفة ، والمنفذ الذى تنفذ منه جميع المواد اللازمة لهذه المعرفة « (XI : II) ولكن الإدراك لايمثل فى ذاته المعرفة بالفعل أو ما هو مثير للاهتمام منها ، على أقل تقدير لأن المعرفة لن يهتدى اليها الا اعتمادا على الدور الذى يحدثه عدد من الملكات الأخرى فى الأفكار البسيطة المستمدة منها .

ويسمى لوك أول الملكات الإضافية أو العمليات الذهنية « بعمليات الحفظ » retention ، وتضم كلا من قدرتنا على « التأمل » وقدرتنا على التذكر (١ ، ٢ - X : II) غير أن هذه القدرات - تمشيا مع ما يقول لوك - لا تزيد عن كونها قدرات تحفظ فى العقل أو تتذكر فكرة ما اكتسبت عن طريق الإدراك . ويعتقد لوك أن هذه العمليات لا تحدث تحولا فى الفكرة الأصلية ذاتها على أى نحو هام ، ولكنها بالأحرى تضيف إليها « ادراكا » سبق ادراكه قبل ذلك . ويعتقد لوك أن هذه الملكة تعد أيضا من الملكات التى فى حوزة العديد من الحيوانات - على ما يبدو - بدرجة فائقة تتساوى مع الحال عند الانسان « (١٠ - X : I)

والملكة التالية أو العملية التالية التى يذكرها لوك هى ملكية « التمييز » discerning والتمييز distinguishing بين مختلف

أفكارنا البسيطة • وبعبارة أخرى ، القدرة على ملاحظة الاختلاف بين أية فكرة بسيطة والأفكار الأخرى وماهية طابعها • أن هذه العملية أيضا تبقى أفكارنا البسيطة - أساسا - على حالها ، يعنى تبقياها فى نفس حالتها كما أدركناها للمرة الأولى - والأمر بالمثل فيما يختص بالعملية الثانية التى نذكرها ، أى عملية مقارنة كل فكرة بالأفكار الأخرى من ناحية الامتداد والدرجة والزمان والمكان ، أو أية ظروف أخرى • (٤ : VI : II)
وقضلا عن ذلك ، فإن العمليتين على السواء هما من العمليات التى رأى وجودها عند الحيوانات الأخرى الى جانب الانسان ، بالرغم من اعترافه أن الانسان أقدر من الحيوانات الأخرى على التبصر والتمييز والمقارنة •

وراء هاتين الملتكيتين أو العمليتين هناك عمليتان ذهنيان يعتقد لوك أننا قادرون على النهوض بهما • ولما كانت العمليتان الانفتحتان للذكر لا تترتب عليهما معرفة من أى نوع ، لا للقضايا العامة أو الخاصة بالمسائل الجزئية ، لذا تتحقق مثل هذه المعرفة برمتها - فى نظره - اعتمادا على هذين النوعين من العمليات الذهنية • ويقول لوك : « والعملية التالية التى بوسعنا أن نشاهدها فى العقل وتتعلق بأفكاره هى عملية الانشاء Composition وفيها يتم الجمع بين عدة أشياء من تلك الأشياء البسيطة التى تلقاها الذهن ••• لانشاء أشياء أكثر تركيبا ، (VI : II)
••••• ويعتقد لوك أنه بفضل عملية الانشاء واعتمادا عليها فقط يتحقق الاهتداء الى أفكارنا عن الأشياء الجزئية التى تشتمل على صفات بسيطة من شتى الأنواع • ويقال أن الحيوانات قادرة على النهوض بهذه العملية أيضا ، وإن كانت لا تحقق تفوقا مماثلا لنا •

ولا يرى لوك وجود اختلافات من حيث الكيف بين ملكاتنا الذهنية وملكات الحيوانات الا فى آخر العمليات التى ذكرها ، يعنى عملية « التجريد » abstraction ويرد هذا الاختلاف الى أن التجريد يحتاج الى استعمال الكلمات • « والحيوانات لا تستعمل الكلمات ولا باقى الاشارات العامة » (١٠ : XI : II) غير أن لوك يعتقد أنه حتى فى هذه الناحية أيضا ، أى فى أكثر العمليات تميزا التى يقوم بها العقل الانسانى ، كما يتصوره ، فإن العقل يعتمد على شئ أشبه بتحويل أفكاره الحسية البسيطة والمركبة • وليس باستطاعته أن يخلق بالفعل أية أفكار راديكالية جديدة ، ويصف التطور الذى يؤدى الى التجريد على النحو الآتى :

« عندما تثبت الأفكار في ذاكرة الأطفال ، اعتماداً على تكرار
الاحساسات ، فإنهم يبدأون شعياً فشيئاً في استعمال الاشارات ،
والاستعانة بالكلمات للدلالة على افكارهم لتوصيلها للآخرين . وهكذا
تستخدم الكلمات بمثابة اشارات خارجية للدلالة على افكارنا الداخلية ،
ولما كانت هذه الافكار منتزعة من اشياء جزئية ، فانه اذا اريد وضع اسم
مميز لفكرة جزئية سيحتاج الى عدد لانهاية له من الاسماء . وللحيلولة دون
وقوع ذلك ، قام العقل بصيغ المعاني المستمدة من الاشياء الجزئية بطابع
الكلية أو العمومية . ويتحقق ذلك اذا نظر اليها - كما هي في العقل ، أي
منفصلة عن الموجودات وظروف وجودها الحقيقي . ان هذه العملية
تسمى بالتجريد . وفيها تقوم الافكار المنتزعة من الكيانات الجزئية بالتمثيل
العام لكل ما ينتمي لنفس النوع ، (٩ و ٨ : VI : II)

لقد قدم لك هنا نظرية ترى ان جميع افكارنا المجردة أو افكارنا
الكلية أو العامة هي مجرد تجريدات منتزعة من افكسار جزئية مختلفة
حصلنا عليها عن طريق الادراك . والدعامة التي جاءنا بها في هذه
النظرية لتفسير كيفية اكتساب اللغة اقرب الى السذاجة . على اننا اذا
تمعنا في هذه النظرية فاننا سنراه قد تردى فيها في هوة التحدى السابق
ذكره ، لأن أي شخص ينازع هذه النظرية بمقدوره الاتيان بمثل مضاد لأية
فكرة واضحة لايسطاق تفسير محتواها على هذا الوجه . غير ان المشكلة
المصاحبة لهذا التحدى ستظل باقية . ويالها من مشكلة هامة !

وهكذا تكتمل العمليات العقلية التي اخترعها لك ، وظن ان العقل
يدخلها على الافكار المكتسبة عن طريق التجربة . ومن هنا اعتقد ان
معرفتنا برمتها تقبل التحليل باتباع واحدة أو أكثر من هذه العمليات .
وقبل ان ننتقل الى حديثه عن المعرفة (في الكتاب الرابع) لابد من التنويه
بجملة فروق اقامها بين مختلف فئات افكارنا . ولقد سبق أن أشرت الى
تفرقة بين الافكار الواضحة والافكار الغامضة ، وبين الافكار المتمايزة
والمضطربة . وبالإضافة الى ذلك ، فانه يشير الى امكان التفرقة بين
افكارنا تبعاً لأسس ثلاثة : « اما بالرجوع الى الاشياء التي أنتزعت منها ،
أو بالرجوع الى الاشياء التي قد يفترض أنها تمثلها . فاولاً - وعلى حد
قوله - انها » اما أن تكون حقيقية أو وهمية أو من صنع الفانتازيا .
ثانياً - اما أن تكون واقية أو غير واقية . ثالثاً - (اما) أن تكون
صحيحة أو باطلة ، (١ - : XXX : II) وكما أشار ، ولما كان من
الأنسب التحدث عن « الحقيقة » و « الزيف » بالإضافة الى القضايا ، بدلا من

التحدث عنهما بالاضافة الى الأفكار • ولما كانت التفرقة التي اقامها
بين الأفكار الصحيحة والأفكار الباطلة قد تمخضت - على ما يبدو - عن
تفرقته بين الأفكار الحقيقية والأفكار الوهمية ، لذا فأننى سأكتفى ببحث
التفرقتين الأولتين اللتين ذكرهما • وفى الحق فإن هناك القليل مما يستاهل
المذكر عنهما ماعدا الاكتفاء بالتنبيه اليهما • فأولا - وفيما يتعلق بالتفرقة
بين الأفكار الحقيقية والوهمية فإن لوك يقول :

« أعنى بالأفكار الحقيقية الأفكار التى لها أساس فى الطبيعة ، كأن
تكون مطابقة للكينونة الحقة والوجود الحق للأشياء أو نماذجها الرئيسية
archetypes وأصف بالأفكار الفانتازية تلك التى ليس لها أساس
فى الطبيعة أو التى لا تطابق حقيقة الكينونة التى تشير اليها
ضمنا » (١٠ : XXX : II)

وبعبارة أخرى فإن الفكرة الحقة هى فكرة شئ ما موجود بالفعل.
والفكرة الوهمية أو الفكرة الزائفة هى فكرة شئ ما غير موجود بالفعل •
والنقطة الوحيدة المثيرة للاهتمام هنا هى أن مثل هذه الطريقة فى اقامة
الفروق قد افترضت مسبقا وجود عالم مستقل عن أفكارنا كما أن الكلام
عن مطابقة أفكارنا لمثل هذا العالم أمر يستحق الانتباه • ولكن بينما يميل
آخرون الى الشك فى هذه الفروض المسبقة ، فإن لوك قد التزم بها ،
لأسباب سيجىء ذكرها فيما بعد •

وبعد ذلك وفيما يتعلق بوصفه لبعض الأفكار بالاستيفاء ووصف
البعض الآخر بعدم الاستيفاء فإنه يقول :

« من بين أفكارنا الحقيقية ، فإن بعضها واف والبعض الآخر غير
واف • وما سميت بالأفكار الوافية هو الأفكار التى تمثل على نحو كامل
النماذج التى يفترض العقل أنها مأخوذة عنها ، وأنها تقصد الدلالة عليها
... أما الأفكار غير الوافية ، فإنها الأفكار التى لاتزيد عن كونها تمثيلات
جزئية أو ناقصة لهذه النماذج الدالة عليها » (١ : XXXI : II)

والفائدة الأساسية التى دفعت لوك الى اقامة مثل هذه الفروق هى
تحديد الأفكار البسيطة كفتة مختلفة عن الأفكار المركبة للأشياء الجزئية •
ولما كان قد نظر للعقل كشئ سالب تماما عند تلقيه للأفكار البسيطة ، لذا
اعتقد أن الأفكار البسيطة - بصفة عامة - حقيقية ووافية معا • غير أن

الأمر مختلف عن ذلك فيما يتعلق بالأفكار المركبة للأشياء الجزئية أو أنواع الأشياء . فلقد رأى أولا - « أن الأفكار المركبة عبارة عن تجميعات طوعية . فلما كانت هذه الأفكار المركبة تجميعات لأفكار بسيطة تلتئم تحت اسم واحد ، فمن المبين أن عقل الإنسان يلجأ الى نوع من التحرر عند تكوين هذه الأفكار المركبة (: XXX : II) ويترتب على ذلك أن تكون أفكارنا المركبة أفكارا حقيقية أو غير حقيقية .

ثانيا - يعتقد لوك أنه ليس بين أفكارنا المركبة للأشياء الجزئية أية فكرة يتصف بالاستيفاء . فلقد عرف الاستيفاء بالرجوع الى التمثلات الكاملة . وليس بمقدورنا الزعم بأن أية فكرة مركبة قد تكون فى حوزتنا لأى شىء جزئى تحيط احاطة كاملة بجميع ملامحه . وكتب لوك : « ان هذه الصفات والقوى الخاصة بالجواهر ، والتي صنعنا منها أفكارها المركبة عديدة ومتنوعة الى أبعد حد ، بحيث يتعذر احتواء الفكرة المركبة للإنسان عليها جميعا (: XXXI : II) وما ذكره لوك عن أفكارنا المركبة للأشياء الجزئية صحيح يقينا ، اذا سلمنا بافتراض أن معيار حقيقة أفكارنا وكفايتها يستند الى تناظرها هى والأشياء الموجودة مستقلة عن أفكارنا . ولن يعارض حتى العقلانيون وجهة نظره . والأمر على العكس . فلقد كان هذا السبب بالذات هو الذى دفعهم الى نسبة أهمية قليلة الى أفكارنا الخاصة بالأشياء الجزئية الموجودة المستمدة من التجربة . أما موضع اختلافهم عنه فكان الاعتقاد بأن بالاستطاعة الاهتداء الى معرفة الطابع الأساسية للأشياء بوجه عام ، بطريقة أخرى غير تجربة الإدراك ، يعنى اعتمادا على البرهان العقلى المستند الى مقدمات بينة فى ذاتها . وإذا كان هناك شىء ما يثير التساؤل فيما ذكره لوك عن الأفكار الحقيقية والواقعية ، بعد التسليم بنزعه الواقعية التى افترضها افتراضا مسبقا ، فانه اعتقاده أن جميع أفكارنا البسيطة تجمع بين الاتصاف بالحقيقة والاستيفاء . إذ أن هذا الاعتقاد يفترض اتصاف العقل بالسلبية الكاملة فى دوره الخاص بالأفكار . وهذا افتراض قد يقبل التحدى .

ولا يخفى وجوب وجود صلة بين المعرفة وأفكارنا . فلا انفصال بين المعرفة والفكر . والحق أننا لانصادف المعرفة الا كفكر . والفكر فعلى للعقل ، الذى لا يحصى على غير الأفكسار . وقد ساق ذلك لوك الى القبول :

« المعرفة هى ... لاشىء سوى ادراك ما بين كل فكرة من أفكارنا والأفكار الأخرى من توافق أو اختلاف أو تنافر . وهذا هو كل ما يتعلق

بها • وحيثما يوجد هذا الادراك توجد المعرفة ، وعندما لا يوجد فاننا نشعر
بقصور المعرفة » (٢ : I : IV)

لأول وهلة ربما بدأ هذا الكلام قد تضمن القول بأن المعرفة هي على
وجه الدقة مسألة : « ترابط وتوافق » لبعض أفكارنا هي والأفكار الأخرى •
ولكن لو لم يقصد ذلك • ان يرى أن أعظم جانب من معرفتنا مستمد من
مجرد ملاحظة الارتباط والتوافق بين بعض أفكار والأفكار الأخرى • على
أنه لو اقتضت معرفتنا على ذلك ، فلن يوجد بين معارفنا أى شيء سيصح
أن يوصف بأنه معرفة بأى شيء، مستقل عن أفكارنا ، وبذلك لا تتوافر لنا
أية معرفة بالأشياء فى العالم ، ناهيك بالعالم فى جملته • غير أن لسوك
يعتقد فى امكان حدوث جانب من المعرفة من هذا القبيل على أقل تقدير •
وعندما تحدث عن « الارتباط والتوافق » بين أفكارنا ، لم يخطر بباله
ترابطها هي والأفكار الأخرى فحسب ، وإنما خطر بباله أيضا أن يكون
هذا الترابط والتوافق مع الأشياء الموجودة بالفعل • وتبعاً لذلك ، تتألف
الأنواع الاربعة لمثل هذا التوافق التى فرق بينها من (١) الهوية أو
التباين (٢) العلاقة (٣) الاشتراك فى الوجود أو الترابط الضرورى (٤)
الوجود الحق •

وعندما تحدث لسوك عن الهوية أو التباين ، كان ما جال بخاطره هو
مجرد درايثنا بطبيعة أفكارنا المختلفة واختلاف بعضها عن بعض •
والمعرفة هنا هي مجرد معرفة « توافق أية فكرة مع نفسها » وأن تكون
هي هي ووجود تباين بين الأفكار المتمايزة » (٤ : I : IV)
وبعبارة أخرى ، انها مجرد معرفة بما تدل عليه كل فكرة من أفكارنا بهذا
المعنى (البياض والسود والمثلث والمربع والمنضدة والشجرة) ، وما بينها
من اختلاف كالمقول (بأن الأبيض شيء والأزرق شيء آخر ، وأن المثلث
ليس مربعا وليست المنضدة شجرة) •

وعندما تحدث لسوك عما يقصده « بالعلاقة » ذكر أن بعض أفكارنا
ترتبط بالأفكار الأخرى على انحاء مختلفة • فمثلا الأبيض والأسود يرتبط
كل منهما بالآخر على نحو غير قائم فى العلاقة بين المثلثات والأشجار •
وهناك ارتباط بين الشجرة والمنضدة لا وجود له فى الارتباط بين المثلث
وقوس قزح • على أنه بينما يستطيع استخدام الأسماء الدالة على
الأشياء الحقيقية أو الفعلية هنا الا أن البحث لا ينصب على الأشياء
نفسها ، ولكنه يتركز بالأحرى على الأفكار المتضمنة • ان مثل هذه المعرفة

هى مجرد معرفة « بالارتباط والتوافق » بين أفكارنا أو معرفة تستند الى التباين والتناظر بينها (أو بين تنوعاتها) .

وبالمثل فان الارتباط بين مختلف الافكار هو ماجال بذهن لسوك عندما تحدث عن الاشتراك فى الوجود Co-existence أو الارتباط الضرورى . اذ كان ماخطر بباليه هنا هو « الفكرة المركبة » ، كفكرة الكرسي على سبيل المثال ، ورأى انها تتألف من اقتران عدد من الافكار البسيطة التى تتبادر الى اذهاننا معا عندما نتصور الكرسي ، أو اذا استشهدنا بالمثل الذى بجاء به « فانه قد تراءى لبعضنا أن عناصر مثل هذا النوع من الصفرة أو الوزن والقابلية للانصهار أو التشكل والذوبان inqueregia قد اقترنت واشتركت جميعا فى تكوين فكرتنا المركبة التى تدل عليها كلمة ذهب » (٦ : I : IV) ونوع المعرفة المقصود هنا هو معرفة ماهية الافكار البسيطة التى تعد جزءا لايتجزأ من أية فكرة مركبة معطاة أو على حد قوله ، انها معرفة ماهية الافكار البسيطة المشتركة فى الوجود بالضرورة فى أية فكرة مركبة متاحة .

ولم يتحدث لوك عن المعرفة التى تخص الاشياء الأخرى غير العلاقة بين الافكار وعلاقة كل فكرة بالافكار الأخرى الا عندما وصل الى الفئة الرابعة فى تصنيفه للوجود الحق ، ووصف الفئات الثلاث الأولى من المعرفة بأنها معرفة تصورية وليست معارف وجودية existential (أى تخص الموجودات) . وهذا النوع من المعرفة - على حد قول لوك - « يخص الوجود الفعلى المتوافق والفكرة الممثلة له » . واذا رجعنا الى المثل الدال على ذلك وذكره لوك سنراه يخص القول « بكيونة الله » الذى يصفه بأنه قول يمثل موجودا حقا (٧ : I : IV) ويرى أن القضايا التى يعبر عنها بالصيغة الآتية فيما بعد هى وحدها التى توصف « بالوجودية » لأنها غير قائمة على مجرد علاقة فكرة بأخرى كقولنا س موجود (و) هناك س فى العالم (وأيضا القضايا التى تفترض افتراضا مسبقا مضمرا أقوالا لا تمثل موجودات حقة) أى التى ترد الى الوجود الحق ، وليس الى مجرد علاقة بين فكرة وأخرى ، فانها توصف « بالقضايا الوجودية » .

ويرى لوك أن هذه الفئات هى التى تمثل الأنواع الأربعة للمعرفة ، التى باستطاعتنا الحصول عليها . ويحاجى بالقول بأن هناك ثلاثة سبل مختلفة لتحقيق ذلك : أولا - « الحدس » ، ثانيا - « البرهان » . وثالثا -

الاحساس . وربما بدا أنه بإضافته الحدس والبرهان قد زاد من امتداد قائمة العمليات الذهنية التي ناقشناها من قبل ^{١٠} ولكن إذا تمعنا سنرى أن هاتين الوسلتين هما مجرد مركبات مختلفة للعمليات التي سبقت الإشارة إليها . إذ يتضح ذلك عندما نبحث ما الذى عناء « بالحدس » والبرهان . فأولا يستخدم لوك مصطلح « المعرفة الحدسية » للدلالة على الحالات « التي يدرك فيها العقل الاتفاق والتباين بين فكرتين - بطريقة مباشرة - بالرجوع الى هاتين الفكرتين بالذات ، دون تدخل من أى شىء آخر » . وذكر أمثلة لذلك « الأبيض شىء والأسود شىء آخر - وليست الدائرة مثلثا (١ : II : IV) ولا يدل ذلك على ماهو أكثر من ادراك الافكار المتضمنة (بالاضافة بلا شك الى عملية التجريد) ، والمقارنة بينهما : .

أما فيما يتعلق بمفهوم لوك لمعنى « البرهان » فإنه لا يراه مختلفا جوهريا عن « الحدس » . إذ يرجع الاختلاف بينهما الى كون الارتباط بين فكرة وأخرى لا يتم مباشرة ، وإنما بفضل تدخل عدد من الافكار الوسيطة التي ترتبط كل منها بالفكرة السابقة لها حدسيا . ويقول لوك : « لا بد أن يكون لكل خطوة دليل حدسى ترد اليه » (٧ : II : IV) فإذا اعتبرت كل خطوة من خطوات البرهان فى ذاتها مسألة توافق حدسى فإن العمليات المشتركة فى البرهان ستكون مجرد العمليات المشتركة فى الحدس . أن هذا هو تحليل لوك لما نسميه بالاستدلال ، وما يعنى بالبراهين العقلانية (٢ ، ٣ : II : IV) وجاءت أمثلة براهينه مستخلصة أساسا من الهندسة باعتبارها تمثل نموذجا للاستدلال والبرهان . ويستمرس لوك فيذكر أننا نحصل على جميع معارفنا بالحقائق العامة ، يعنى جميع معارفنا التي لاتعد مجرد معرفة بوجود أشياء جزئية ، على نحو أو آخر من طريقتين ، ويقول أن هاتين الوسلتين (الحدس والبرهان) يمثلان درجتين لمعرفتنا . أما ما يقصر عن بلوغ أى منهما ، ومهما صحبه من تأكيدات ، فإنه لا ينتمى الى ماهو أكثر من « الايمان » أو « الظن » ، ولا يصح أن يسمى معرفة ، على أقل تقدير فيما يتعلق بعالم الحقائق العامة (١٤ : II : IV)

وعلى هذا فإننا إذا استثنينا مسألة معرفة وجود الأشياء الجزئية عن طريق الاحساس - وهو نوع من المعرفة خصه لوك بمرتبة دانيه نوعا - فإن ما ذكره عما ينضوى تحت عنوان المعرفة ، والاجراءات التي تتبع لاكتسابها ، يكاد يتشابه وما ذكره العقلانيون . ففي نظره ونظرهم ، لاشىء يحتسب معرفة إذا افتقر الى اليقين الكامل ، وإذا لم نهتد اليه

أما عن طريق الحدس أو عن طريق البرهان • ويرجع الاختلاف الأساس بينه وبينهم إلى أنه قد قصر الأفكار التي ينطبق عليها الحدس والبرهان على الأفكار المستمدة - في آخر المطاف - من المدركات الجزئية • ولكن في نظره ونظرهم ، فإن علوما كالفيزياء هي التي تزودنا بالجانب الأكبر من معرفتنا ، بينما من غير الاستطاعة القول بأن معظم قضايا علم الطبيعة تمثل المعرفة ، لأن أفكارنا الخاصة بالوقائع التي تعنى بها العلوم الطبيعية أقل مما هو كاف ، كما أن قضاياها ليست يقينية حدسا أو برهانا •

وعندما اتجه لوك إلى البحث عن أى مدى تمتد معرفتنا عندما تكون مستمدة عن طريق الحدس أو البرهان ، فإنه اهتدى إلى نتائج أشد انحصارا من النتائج التي اهتدى إليها العقلانيون ، من تأثير القيود التي فرضها على الأفكار التي سيعتمد عليها • واعتقد فيما يتعلق « بالهوية والتباين » أن لدينا معرفة حدسية بهوية جميع أفكارنا الواضحة ، والاختلافات بينها (٨ : III : IV) وفيما يخص « العلاقة » ، رأى « أنه بينما يعد هذا المجال أوسع ميدان في معرفتنا » (١٨ : III : IV) إلا أنها محصورة في برهان العلاقات بين الأفكار التي تتوافر لها بحكم ما بين تصوراتها من ترابط ، وما يترتب عليها من متضعات • وتعتمد هذه الحقائق على حد كبير على حقائق الرياضيات والاحكام الأخرى التي نسميها الآن الحقائق التحليلية ، أى الحقيقة بحكم معاني المصطلحات المستخدمة • ولكن لما كانت هذه الحقائق تخص العلاقات بين أفكارنا فحسب ، فإنها لا تمثل معرفة أى شيء موجود مستقلا عن أفكارنا •

أما مسألة « الاشتراك في الوجود » Co-existence أو الارتباط الضروري للأفكار فيقول لوك عنها : « في هذه الناحية فإن معرفتنا قاصرة للغاية » (٩ : III : IV) نعم باستطاعتنا أن نلاحظ اشتراك أفكار بسيطة مختلفة في الحدوث ، وقد تتضمن فكرتنا عن نوع ما من الشيء المركب مجموعة من الأفكار البسيطة ، ولكن غالبا ما لا يكون بمقدورنا أن نعرف هل ترتبط هذه الأفكار ارتباطا ضروريا كل منها بالأخرى ، أو أن أكل ما هناك هو تصادف تأنيها في الوقوع • ويقول لوك : « أن الأفكار البسيطة التي تتألف منها أفكارنا المركبة عن الجواهر قد صنعت في الأغلب بحيث لا تحمل في طياتها وفي طبيعتها أية روابط ضرورية بالأفكار البسيطة أو أى تنافر معها » (١٠ : III : II) ومن هنا نستخلص أنه ليس باستطاعتنا الاعتماد على الحدس أو البرهان للذهاب بعيدا في تحديد

العلاقة الضرورية المتبادلة بين الأفكار • ولما كان معظم الاحكام العامة للعلوم ليست مجرد بيانات عن التجارب الجزئية ، فانها ستقتصر عن الاتصاف بكونها معرفة عامة حقا ، لأن الافكار التى تربط بينها غالبا مايتعذر ادراكها حدسيا أو برهنة ضرورة ارتباطاتها •

وأخيرا وفيما يتعلق بالوجود الحق ، يعتقد لوك أن الحدس والبرهان معا يؤكدان لنا وجود شئئين فقط لاغير : أنفسنا والله (٢١ : III : II) ولم يتوقف لوك عند هذين الشئئين ، لأنه رأى ان لدينا أيضا معرفة من نوع آخر • أنها المعرفة الحسية أو المعرفة عن طريق الحس للأشياء الماثلة أمام حواسنا • ولكن هذا النوع الأخير من المعرفة يقتصر عن الذهاب بعيدا • ويرجع ذلك الى : - أولا - لأن المعرفة من هذا النوع لا تمتد بحيث تشمل الأشياء التى ليست ماثلة الآن أمام حواسنا • ثانيا - يعتقد أنه بينما فى مقدورنا الحصول على معرفة بوجود هذه الأشياء ، الا أننا لانعرف أكثر من القليل نسبيا عن طبيعتها الحقة •

وهكذا يكون مجال معرفتنا محصورا فى نظر لوك ، لأنه يفترض : (أ) - أن كل مانحن على دراية به لا يزيد عن أفكار ولا يمتد الى الأشياء ذاتها • (ب) ان جميع أفكارنا اما مستمدة من الادراك أو خالية من المضمون ذى المغزى ، (ج) ليس بالاستطاعة القول عن أية قضية عامة انها تمثل معرفة الا اذا اتضح انها مؤكدة حدسا أو برهانا • ولوك فيلسوف تجريبي ، وقد كشف عن اتجاه مماثل لاتجاه العلماء التجريبيين عندما نسب الأهمية للتجربة ، وعندما أعرب عن عدم استعداده لقبول أى نسق منطقي مستخلص من مبادئ غير تجريبية كوصف للحقيقة • ولما كان لوك قد اعتقد أن ما هو ماثل أمام عقولنا ليس الأشياء ذاتها ، ولكنه بالأحرى أفكار علاقتها بالحقة بالأشياء تتجاوز فهمنا ، ولما كان لديه معيار عال لليقين لتحديد ما يحتسب معرفة وما لا يحتسب كذلك ، فانه انتهى مثلاً انتهى العقلانيون ذاتهم الى انكار الاعتراف بأغلب المعرفة العلمية والتجريبية كمعرفة على الاطلاق • واختلفت عن العقلانيين فى جانب واحد وهو نفيه وجود طريق آخر للاهتمام لأى نوع آخر من المعرفة بطبائع الأشياء •

الله والانسان والأشياء

فاذا سلمنا بنظرة لوك الى الطبيعة وأصل أفكارنا وطبيعة معرفتنا ومداها وحدودها ، فان السؤال الذى سيثار بعد ذلك يتناول ما الذى

بمقدورنا أن نعرفه عن وجود الأشياء القائمة بالفعل وطبائعها ؟ هنا ننقل من ابستمولوجيته الى ميتافزيقته ، أو على أقل تقدير - الى نظراته الخاصة بالله وأنفسنا وعالم الأشياء . ولقد أدرك لوك أن باستطاعتنا الاهتداء الى قدر ما من المعرفة فى هذه المسائل رغم الحدود المفروضة على المعرفة التى بينها . بيد أنه لما كانت المعرفة مسألة أفكار ، فلا يخفى أننا سنعجز عن الحصول على معرفة بأى شىء ليس لدينا أفكار عنه . وتغشينا مع مذكره ، فإن ما عندنا من أفكار يقتصر على الأفكار الخاصة بثلاثة أنواع من الجواهر : (أ) الله (ب) العقول المتناهية (ج) الأجسام (٢ : XXVI : II) ومن هنا فحتى من حيث المبدأ ، فليس بمقدورنا أن نحصل على غير معرفة وجود الأشياء من الأنواع الثلاثة المذكورة آنفا .

وينزع لوك بعد ذلك الى الاعتقاد بأننا نعرف معرفة حقة (أو باستطاعتنا أن نعرف على أقل تقدير) أن هذه الأشياء الثلاثة جميعا موجودة بالفعل . وكتب يقول : « أقول أن لدينا معرفة بوجودنا اعتمادا على الحدس ، وبوجود الله اعتمادا على البرهان ، وبالأشياء الأخرى عن طريق الاحساس » (٢ : IX : IV) غير أن معرفة أننا موجودون وأن الله موجود والأشياء موجودة شىء ، ومعرفة ماهية طبائعها شىء آخر ، ومن ثم فهناك سؤالان يحتاجان الى البحث : فكيف تبعنا لما ذكره لسوك يستطاع اثبات وجود هذه الكيانات ؟ وماذا بوسعنا أن نعرف عن طبائعها ، ان كان هذا الأمر ميسورا ؟ وسأبدأ بما أراد أن يقوله عن مسألة وجودنا .

لعل القول بأنه قد جاء بحجة تثبت وجودنا ليس بالقول الدقيق ، لأنه يرى أن لدينا معرفة مباشرة بوجودنا ، وأننا نستنتج ذلك من وجود الأشياء الأخرى ، ففى نظره ، ليس هناك ما هو أكثر يقينا من وجودنا ، ولا حتى كوننا نفكر أو أن لدينا إدراكات متنوعة . وكتب يقول :

« فيما يخص وجودنا ، فإننا ندركه بسهولة ، وبقدر كبير من اليقين ، بحيث لا توجد حاجة تدعو الى اللجوء الى أى برهان . وليست لدينا القدرة على اثبات ذلك . فليس هناك ما هو أكثر وضوحا من وجودنا . فإننا أفكر وأستنتج وأشعر بالمتعة والألم . فهل باستطاعة أية حالة من هذه الحالات أن تكون أوضح فى نظرى من وجودى ؟ وإذا عرفت أنى أشك ، فإنى أدرك ادراكا مؤكدا وجود الشىء الذى أشك فيه بنفس اليقين الذى

أدرك به الفكر الذى أدعوه بالشك . وبعد ذلك ، تقنعنا التجربة بأن لدينا معرفة حدسية بوجودنا ، وأن عندنا ادراكا باطنيا لا يخطئ . بأننا كائنون ،
(٣ : IX : IV)

وأول ما يستاهل الملاحظة هنا هو أن لوك لا ينحو فى استدلاله نفس منحى ديكارت ، الذى سبق أن حاجى بالقول بأن ما يثبت ضرورة وجوده هو حقيقة انى أفكر ، ولكنه أثبت « وجودى » كنتيجة مستخلصة من حجة مؤادها (أنا أفكر . . . إذن فأنا موجود) أما لوك فلم يبد له وجودى كشئ استنتجه من حقيقة قيامى بالتفكير . ولكنه رأى الأرجح هو أن وجودى شئ أدركه (ولقد استعمل هذا المصطلح مرارا فى الفقرة موضع البحث) ، وشئ أدركه على الفور ، وعلى نحو مباشر ، مثلما أدرك انى أفكر أو استنتج أو أشك .

هذا هو الأسلوب الذى يتبعه لوك فى نقاشه . غير اننا قد نتساءل : « ما الذى يعنيه القول انى أدرك » ؟ فلست أدرك « الوجود » كما هو كذلك . فليس هناك شئ مانستطيع تسميته الوجود . والأصح هو أنه قد يكون هناك أشياء موجودة . فلعل لوك قد أراد القول أن ما أدركه هو « نفسى » الموجودة . ولكن هل يصح القول اننى أدرك بالفعل شيئا يمكن تسميته نفسى ؟ وهل أدرك بالاضافة الى مختلف التصورات والأفكار البسيطة والأفكار المركبة « نفسا » عندها هذه الأفكار والمعانى ؟ . يقول لوك : « ان لى بالتأكيد ادراكا لوجود شئ يشك ، مثلما لى لى أدرك لذلك الفكر اسميه بالشك . ولكن هل حقا أنا أدرك « شيئا يشك » ، وايضا « الفكر الذى أسميته بالشك » ، حتى وأن استعملت هذا المصطلح ببعض التساهل ، .

وربما افترضنا أن « النفس » ، التى خطرت ببال لوك كانت شيئا شبيها « بالجوهر المفكر » عند ديكارت . إذ استخدم لوك ذاته تعبير « الجوهر الروحاني » فى الكتاب الثانى . وقد يبدو وجود هذا الجوهر الروحاني - ان وجد مثل هذا الشئ - هو ما قصده بقوله أنه « يدركه » أو « يستبصره » . ولكنه عندما يتحدث فى الكتاب الثانى عن « الجوهر الروحاني » ، فإنه يترك صراحة ادراكنا فعلا لى جوهر على الاطلاق ، بما فى ذلك الجوهر الروحاني ويكتب :

« اذا تأمل أحد داخل نفسه باحثا عما يعنيه بالجوهر البحث بوجه عام ، سيرى أنه ليس لديه أية فكرة أخرى عنه على الاطلاق . وغاية ما هناك

هو افتراض لشيء لا يعلم ماهو يقوم بدور دعامة مثل هذه الكيفيات
القادرة على تزويدنا بالأفكار البسيطة ، والكيفيات التي تدعى بصفة عامة
بالعوارض accidents (٢ : XXIII : II)

ان لوك يتحدث هنا عما يدعوه « بالجواهر الجسماني » ولكنه يواصل
كلامه فيقول :

« يحدث الشيء نفسه فيما يتعلق بما يفعله العقل كالتفكير والاستنتاج
والخوف . الخ . ونحن نعتقد أن مثل هذه الأفعال لا تقوم بذاتها ،
ولا ندرك كيف يكون بمقدورها أن تنتمي الى جسم ، أو يكون الجسم قادرا
على أحداثها . ونحن نميل الى الاعتقاد برد هذه الأفعال الى جوهر آخر
ندعوه بالروح ، التي يفترض - ودون معرفة لماهيتها - أنها البنية
الأساسية لتلك العمليات التي نجربها داخل نفوسنا » (٥ : XXIII : II)

غير خاف ما يترتب على ما قاله لوك ، وما يخلقه من مشكلة تمس
معرفتنا بوجودنا . فإذا صح أن النفس لا يتعدى كونها شيئا لا ندركه
بالفعل ، وإنما هي مجرد بنية أساسية نساق الى افتراضها لدعم مختلف
العمليات الذهنية التي ندركها داخل أنفسنا ، فهل بوسعنا لو صح ذلك
أن نرى كيف سيتسنى لنا القول أننا نعرف بوجودها معرفة مباشرة
وحسية . وإذا كانت مجرد شيء تدرك فكرته عن طريق الاستدلال فحسب
فان وجودها أنثذ لن يكون أكثر من شيء يدرك بواسطة الاستدلال
فحسب ، ولو صح مايقوله لوك عن وضع فكرتنا عن « الجواهر الروحي »
فانه لن يكون واضحا ما الذي كان يعنيه أو تثبته ملاحظاته عن معرفتنا
بوجودنا .

أما وجود الله فمسألة يعتقد لوك أنه بالمقدور اثباتها اعتمادا على
البرهان . على أن برهانه لاثبات وجود الله لم يتخذ شكل البرهان
الاونطولوجي (الدليل الوجودي ، ولكنه بالأحرى جاء صورة من
البرهان الكوزمولوجي . وباختصار ، فانه يرى أنه بالاستطاعة اثبات
وجود الله وأيضا عدد من صفاته ، إذا سلمنا فقط باننا موجودون وقادرون
على الإدراك والمعرفة ، ويرى أن وجود « الكائن الأبدى » أمر يستخلص
من كوننا نحن أنفسنا موجودون ، ويقول : « ان الانسان يعرف بفضل
اليقين الحدسي ان العدم المحض يعجز عن انتاج كيان حقيقي . فإذا أمكننا
أن نعرف أن هناك كيانا حقيقيا ما (مثلما نفعل - نحن أنفسنا ٠٠٠٠)
سيكون من البراهين الجلية القول بان هناك شيئا ما قد وجد منذ الأزل »
(٣ : X : IV)

غير أن لوك لم يذكر حتى الآن أى شيء عن طبيعة هذا « الشيء ما » ،
الذى لابد أن يكون قد وجد منذ الأزل . فكل ما قيل حتى الآن هو أن هذا
« الشيء ما » ربما كان المادة البحتة . ولكن لوك يلاحظ بعد ذلك : « أن
الإنسان يكتشف فى نفسه إدراكا ومعرفة » (٥ : X : IV) . ويزعم
أنه من الواضح « أن ما يكتسب وجوده - وبدايته من شيء آخر لابد أن
تنقل إلى كينونته ما تتصف به كينونة الآخر » (٤ : X : IV)
ويقول : « أن ما يترتب على ذلك هو وجود كائن عليم من الأزل . فمن المحال
أن تكون للأشياء المحرومة من العلم والتي ليس لديها مدركات
القدرة على خلق كائن عليم فمما يتعارض وفكرة المادة الفاقدة للحس
أن تكون قادرة على تزويد نفسها بالحس والإدراك والمعرفة » (٣ : X : IV)

وهكذا يكون لوك قد اعتقد أن هناك نوعين مختلفين اختلافا جذريا
من الكيانات فى العالم : أولا - ما يصف بكيانه المادى الخالص - بالافتقار
إلى الحس والإدراك أو الفكر - ثانيا - هناك كائنات راشدة مدركة
ومفكرة ، كما تتمثل فى حالتنا ، ويسمى هذا النوع بالعرفانى Cognitive
والنوع الآخر باللاعرفانى incognitative (٩ : X : IV) ولما كان
من المفروض استحالة أن يحمل أى شيء ما ملامح ليست موجودة فى
الشيء الذى أحدثه ، أو أخرجه إلى الوجود ، لذا فقد استنتج لوك
من حقيقة وجود كائنات عرفانية (يعنى نفوسنا) أن من أحدثها لابد
أن يكون هو ذاته « عرفانيا » .

فإذا تعين إذن وجود شيء أبدى ما ، فلا يخفى عن عقلنا ، أنه لابد
أن يكون كائنا عرفانيا . فكما يتعذر تصور قدرة المادة اللاعرفانية البحتة
على إنتاج كائن ذكى مفكر ، فأیضا يستحيل تصور قيام العدم - اعتمادا
على ذاته - بإنتاج المادة . أن أى شيء سيضيف بكينونته الأبدية يجب
أن يتحلى وأن تتوفر له - فى أقل تقدير - جميع الكمالات التى بالمقدور
أن توجد فى حالة وجوده (١٠ : X - IV)

وعلى هذا النحو ، امتدى لوك إلى « الحقيقة اليقينية الجلية بأن
هناك كائنا أبنيا عظيم القوة والعلم واستنادا إلى هذه الفكرة ، وبعد
بحثها - إذا دعا الأمر - سيسهل استخلاص جميع تلك الصفات الأخرى
التي علينا أن ننسبها إلى الكائن الأبدى » (٦ : X : IV) أن هذا
الكائن هو ما درجنا تقليديا على تسميته « بالله » . ولقد اتضح إن لديه
الصفات ذاتها التى نسبت تقليديا لله .

والنموذج العام لهذا البرهان ينبغي أن يكون مألوفاً الآن ، وإن كان
لوك قد أجرى بعض التحويرات هنا وهناك • وسأكتفى بذكر ملاحظتين
عنه : أولاً - يتعين أن يكون واضحاً أن هذا البرهان سيتصف بفاعليته
إذا - وأكرر كلمة « إذا » - افترضنا أن الأشياء ليس بمقدورها أن تظهر
للوجود من تلقاء نفسها من العدم ، وأن أى معلول لن يتصف بالكمال أو
بأحدى الصفات التى لا تتوافر لعلته • وباختصار - لقد اعتمد البرهان
على صحة إحدى الصور القوية لمبدأ السبب الكافى • ثانياً - يتعين أن
يكون واضحاً أن هذا الموقف يخلق مشكلة للوك • فإذا سلمنا بنظرته إلى
الطبيعة وأصول أفكارنا وطبيعة معرفتنا وحدودها ، فإنه لن يسهل إدراك
كيف سيتسنى له تبرير اعتماده على هذا المبدأ • ولقد حذر لوك المرة تلو
الأخرى ضد الاستدلال من مبادئ مجردة ليست مستمدة من التجربة
ومؤيدة منها ، ولكنه يقينا تناسى ذلك عندما قدم برهانه عن طبيعة الله
ووجوده • وربما قال أحد العقلانيين أن خطأ لوك إنما يرجع إلى عدم
اعتماده على هذا المبدأ ، ولكنه يرجع بالأحرى إلى أنه قدم نظرية فى
المعرفة لم يسمح فيها باستخدام هذه المبادئ • ولكن إذا سلمنا بنظرية
المعرفة عند لوك ، فإنه من المؤكد تعرض برهانه عن الله وطبيعته
للاعتراض •

أما الأشياء الأخرى غير أنفسنا والله ، فإن لوك يعتقد أن اثبات
وجودها لن يتحقق بالاعتماد على الحس البحت ، ولا بالاستدلال
المنطقى أو البرهان المنطقى ، ولكنه يرى إمكان الحصول على معرفة
بوجودها باتباع وسيلة أخرى ، يعنى - على حد قوله - بواسطة
« الاحساس » • ويقر لوك القول بأن وجود الأشياء التى ليست حاضرة
حضوراً مباشراً أمام حواسنا قد تكون مثار شك ، ومن ثم فليس بالمقدور
القول بأنها معروفة ، ويقول ولكن عندما تصبح حاضرة حضوراً مباشراً
لحواسنا : « فأننا سنتزود بدليل يزيل جميع شكوكنا » (١٤ : II : IV)
وعندما شرع يناقش هذه النقطة عمد إلى القول بوجود اختلاف لا ينكر
بين الأفكار التى نتذكرها أو نتخيلها فحسب ، وبين الأفكار « التى تتوارد
بالفعل إلى أذهاننا عن طريق الحواس » • وقال : « انى أسأل أى شخص
لم يشعر برعى منيع بوجود اختلاف فى حالة المدركات بين مشاهدة الشمس
فى الصباح والتفكير فيها فى المساء ، وبين شم زهرة عطرة كالوردة
والقرفة والاكثفاء بالتفكير فى رائحتها وعبقها » • ويستخلص من ذلك
« علينا أن نضيف إلى نوعى المعرفة السالف ذكرهما هذا النوع المتعلق

بوجود أشياء خارجية معينة والذي نحصل عليه عن طريق الإدراك والوعي
الذي لدينا عن المدخل الفعلي الذي تدخل منه الأفكار الصادرة عنها «
(١٦ : II : IV)

ثم يعاود الرجوع الى هذه الحجة ويذكر أن « بمقدور الانسان أن
يعرف وجود شيء آخر .. عندما يتعامل واياه بالفعل ، فيدفعه الى
ادراكه » (١ : X : IV) ويقول : « أن التلقى الفعلي للأفكار من
من الخارج .. هو الذي نبهنا الى وجود الأشياء الأخرى ، ودفعنا الى
معرفة وجود شيء ما هو علة الفكرة التي لدينا عنه ، بالرغم من عجزنا
عن معرفة كيف يحدث ذلك ، أو حتى دون قيامنا بالبحث في هذه الناحية ،
لأن معرفتنا للطريقة التي انبعثت بها (افكارنا) ليست مستمدة من يقين
حواسنا . وعلى الرغم من أن هذه الحالة لا تتمتع بيقين مماثل للبرهان ،
الا أنه بالاستطاعة تسميتها بالمعرفة ، وهي التي تثبت وجود الأشياء
بدونها » (٣ ، ٢ : XI : IV)

ولكن هل حقا تثبت هذه الطريقة « أن الأشياء موجودة بدوننا ؟
قأولا - وحتى اذا سلمنا بوجود اختلاف بين الأفكار التي نحصل عليها
بمشاركتنا في الأفعال التي نسميها « رؤية الشمس » ، و « تذوق الورد
أو شمه » ، وبين الأفكار التي نحصل عليها عندما نشغل بأفعال نسميها
بالتذكر أو تخيل كيف تبدو الشمس أو كيف يبدو مذاق شيء ما أو رائحة
الورد ، الا أن هذه الاختلافات في ذاتها لا تثبت أنه في حالة الأمثلة
الأولى ، كانت هناك بالفعل أشياء مستقلة عنا هي علة ما حصلنا عليه من
أفكار . أجل أن هناك اختلافا ، ولكن في الحالتين ، وتبعاً لما يذكره لوك عن
هذا الموضوع ، فإن جميع ما ندركه ادراكاً مباشراً هو أفكار يقينية ،
ويقول أنه في أمثلة الحالة الأولى ، فإن ما يحدثه شيء ما من أثر على
حواسنا هو الذي أحدث الأفكار التي لدينا . وهذه هي نظرية العلية في
الإدراك . ولكن كيف يمكننا أن نعرف أن هناك أشياء مستقلة عن الأفكار
التي قامت بأحداثها ، مادام كل ما ندركه ، في رأيه ، هو الأفكار التي أصبر
على التفرقة بينها وبين الأشياء .

وهذا يسوقنا الى نقطة ثانية . لقد تحدث لوك عن الأشياء ، وكأننا
نشاهد ما بالفعل عندما تحدث أثراً فينا ، وكان أفعالها تحدث الأفكار التي
لدينا عن هذه الأشياء . غير أننا لانحصل على مدركين متباينين أحدهما
للفكرة التي تحدثها فاعلية الشيء ، والمدرك الآخر للشيء الذي أحدث

الفكرة • فهناك مدرك واحد فقط ، أما أن يكون ادراك الشيء ، أو ادراك الفكرة التى تحدث لنا على نحو ما • على أن لو كان قد بين صراحة أن الافكار وحدها هى ما ندرك ادراكا مباشرا • ولكن لو كان ذلك كذلك ، لكان معناه اننا لن ندرك شيئا آخر غير هذه الافكار التى أحدثها على هذا الوجه • ويقول لو كان : « وكما سبق أن لوحظ ، أن عدم معرفتنا للطريقة التى جاءت بها أفكارنا • لا يرجع الى يقينية حواسنا » • وهذا صحيح ، عندما يتعلق الأمر بمضمون أفكارنا ، ولكن الأمر يختلف بالقطع عندما نبحث أصل أفكارنا • فإذا لم تكن قد خبرنا أى شيء خلاف أفكارنا ، فإن حواسنا لن تكون قادرة على تعريفنا أى شيء عن أصل أفكارنا • كما أن حقيقة ادراكنا للالوان والاصوات والمذاقات والروائح ، لاتكفى وحدها لاثبات وجود الأشياء بدوننا • وقد يرد لو كان على ذلك بالقول : « ولكن اذا لم تقم الأشياء باحداث هذه الافكار داخلنا ، فمن هو الذى يحدثها ؟ » والرد المشروع الأوجد على ذلك ، اذا سلمنا بنظرية لو كان فى المعرفة لابد أن يجىء كالاتى : « ياله من سؤال عويص ! » •

وليس من شك أنه قد يصح القول بوجود أشياء مستقلة عنا ، وأنها هى التى تحدث مالدينا من افكار ، وأن كان لو كان لم يبين لنا أن هذا كذلك ، ومن ثم فمن المتعذر القول بأنه يعرف أن هذا كذلك ! • وعندما ألقى ديكارت نفسه فى مأزق مماثل ، فإنه جاءنا بالبرهان الذى يمكن العثور عليه فى « تأمله السادس » • والظاهر أن لو كان كان يحتقر هذا البرهان الديكارتي ، ولم ير أنه مطلوب على أى نحو • ولكنه فى الحق قد بلغ موقفا يجعله فى حاجة إليه ، لو كان المراد هو الاهتداء الى معرفة وجود الأشياء الأخرى ، الى جانب معرفتنا لأنفسنا والله • وليس لدى لو كان هذه المعرفة • وهذه صعوبة سيبذل بركله وهجوم جهودهما لتذليلها •

غير أنه اذا افترضنا أن هناك أشياء موجودة أخرى غير الله وأنفسنا فإن السؤال سيثار عن ماهية طبيعتها • وهنا يعتقد لو كان ويصر أنه مهما كانت ماهيتها الداخلية ، فإن معرفتنا بطبيعتها ستقتصر على الحصول عليها • ويكتب قائلا :

« بغض النظر عن الطبيعة الخفية والمجردة للجواهر بوجه عام ، فإن جميع مالدينا من أفكار عن الأنواع الجزئية التمايزة للجواهر لاتزيد عن كونها تجميعات لأفكار بسيطة مشتركة فى الوجود • ولما كانت علة اتحادهما أو تجمعها غير معروفة ، فإن هذا قد جعل الكل يبدو وكأنه متقوم بذاته •

فمن طريق تجمع الافكار البسيطة على هذا النحو ، ولاشئ غير ذلك ، فاننا نتمثل أنواع الجواهر المميزة لأنفسنا ، (٦ : XXIII : II)

ان لوك موقن بأن مالدينا من أفكار عن الأشياء يرجع الى ما تحدثه هذه الأشياء من أثر على حواسنا . ولكننا غالبا ما نعجز عن اكتشافها الذي طرأ على هذه الأشياء ودفعها الى أحداث هذه الطائفة المتميزة من الأفكار البسيطة فينا . ويتكشف افتقارنا الى أية معرفة بالطبائع الأساسية للأشياء من كوننا لن نستطيع استنتاج ماهية جميع خصائصها الا اذا توافرت لنا مثل هذه المعرفة ، دون أن نلجأ الى التجربة ، بينما نحن لانستطيع - في الحق - أن نجعل أفكارنا عن هذه الخصائص الا من خلال التجربة . ويقدر علمنا ، فلو توافرت لنا حواس أكثر مما عندنا لما كان من المستبعد أن نحصل على أفكار أخرى عنها ، ان كل هذه البيانات تثبت عدم معرفتنا لماهية الطبائع الأساسية التي تأثرنا بها على نحو ماحدث . وهذا يدل على أن الاكتفاء بمعرفة الأفكار لن يفي بغايتنا .

ومن بين تجميعات الأفكار البسيطة التي تتألف منها أفكار الجواهر عندنا يفرق لوك بين فئتين : الفئة الأولى - وتخص الأفكار التي تناظرها ماسماه الكيفيات الأولية للأشياء . والفئة الثانية هي التي تناظر ماسماه بالكيفيات الثانوية . ان بعض الكيفيات التي ننسبها للأشياء انما هي كيفيات لدى الأشياء بالفعل ، وتقرب في الشبه كثيرا هي وما نتصوره في أفكارنا عنها . وهذه هي الكيفيات الأولية . ولكن عندنا ايضا أفكارا بسيطة ليست مشابهة بالفعل لما تحتويه الأشياء ذاتها من كيفيات . انها تحدث عندنا بالأحرى من تأثير ماسماه لوك بالقوى الكامنة داخل الأشياء ذاتها (وهي في الواقع تشكيلات لكيفيات أولية تفلت من ادراكنا) ، ويسمياها لوك بالكيفيات الثانوية ، ويقول عنها :

« اذا نظر لكيفيات الأجسام - على هذا النحو - سيبين أنها أولا - كيفيات تبدو شديدة الالتصاق بها وغير قابلة للانفصال عنها ، يعنى كالصلابة والشكل والحركة . وهذه أسمياها بالكيفيات الأصلية أو الأولية للجسم ، والتي أعتقد أن بمقدورنا أن نلاحظ ماتحدثه من أفكار عندنا .

ثانيا - هناك كيفيات غير موجودة في الأشياء ذاتها ، ولكنها تمثل قوى تحدث احساسات مختلفة لنا ، وترجع في الأصل الى كيفياتها الأولية

كالسعة والشكل والتكوين والحركة ، يعنى الكيفيات المثلثة للجوانب
اللامحسوسة فى هذه الأشياء ، وتتمثل فى الألوان والاصوات والمذاقات
... الخ . وأسمى هذه الكيفيات بالكيفيات الثانوية » . (II : XIII :)

ومن هنا وبينما يتعذر علينا الاهتداء الى أية معرفة كافية بالطبائع
المادية للأشياء ، فأننا نرى لوك يعتقد أننا بفضل مايتوافر لنا من افكار عن
الكيفيات المادية فأننا نستطيع الاحاطة ببعض من خصائصها الحقة على
اقل تقدير . اذ يقول : « ان الافكار المتعلقة بالكيفيات الأولية للجسام
بمثابة أشباه لها ، ونماذجها موجودة بالفعل فى الأجسام ذاتها ،
(II : XIII : ١٥) وهكذا لا يقتصر ما فى العالم من جواهر فى نظر لوك
على الجواهر الروحية (كانفسنا) والله وحسب ، وإنما هناك أيضا جواهر
ممتدة أو أجسام تشتمل خصائصها على مختلف الكيفيات الأولية التى
ذكرها . ولما كان لوك قد اعتبر أفكارنا الخاصة بهذه الكيفيات أشباهها لها ،
فان هذا سيعنى توفر بعض المعرفة لنا بما يشبه هذه الأشياء من الناحية
العامة والناحية الخاصة أيضا .

بيد انه لابد أن يلاحظ انه لو صح وجود مشكلة فى الحجة التى
أوردها لوك عن وجود مثل هذه الأشياء ، فان هناك مشكلة حقيقية مماثلة
ستظهر هنا . فقد يثار السؤال الآتى : اذا كنا لاندرك هذه الأشياء اسراكا
مباشرا ، وإنما ماندرکه لايزيد عن افكار فحسب ، يفترض أنها اتبعت
من تأثير هذه الأشياء على حواسنا ، فأنى لنا أن نعرف وجود تشابه بين
هذا الجانب من الافكار - والذى يسميه لوك افكار الكيفيات الأولية -
والملاحح الخاصة بهذه الأشياء ، . ولربما يصح القول بأن الامتداد والشكل
والحركة والعدد وما أشبه من الملاحح التى لاتقبل الانفصال عن فكرتنا
عن الجسم أو الجوهر الجسمانى ، ولكن كيف يمكننا أن نثبت أن مصدر
فكرتنا - بالفعل - هو حقا شيء يتجاوب وفكرتنا عن الجسم أو الجوهر
الجسمانى ؟ . وباختصار ، وكما سيلاحظ الفلاسفة الذين جاءوا فيما
بعد ، فان رأى لوك بأن الافكار هى كل ماندرکه بطريقة مباشرة يثير
الشكوك التى لن تقتصر على ما ذكره عن أن بمقدورنا أن نعرف أن الأشياء
الفزيائية موجودة ، وإنما أيضا فيما يخص تفرقه بين الكيفيات الأولية
والكيفيات الثانوية وما ذكره عن عدم قدرتنا معرفة أى شيء على الاطلاق
عن خصائص الأشياء التى يفترض أنها أحدثت افكار الأشياء عندنا ،
ولقد أصر لوك على القول بمحدودية المعرفة التى بمقدورنا الحصول عليها
عن أشياء أخرى غير أنفسنا والله ، وأن كان قد اعتقد أن بعض مثل هذه

المعرفة ممكنة • ان ما يترتب على ابستمولوجية لوك - فيما يبدو - هو القول بأن مثل هذه المعرفة غير ممكنة على الاطلاق • ولا يرد ذلك الى احتضانه معيارا لليقين الكامل لا استطاع قبوله عندما يتعلق الامر بالاشياء الفزيائية • والاصح ان هذا يرجع الى انه رأى اننا لن نستطيع قط ان ندرك أى شيء آخر غير الافكار ، وأن ما يحتوى منها على مضمون ذى بال يقتصر على تلك الافكار المستمدة من المدركات الحسية وافعال عقلنا فحسب :

وفى الختام ، لابد من ذكر كلمات قليلة عن نظرة لوك الى طبيعتنا البشرية • ولقد سبق أن أشرت عندما تحدثت عما ذكره عن مختلف العمليات التى تقوم بها عقولنا بأن الاختلاف الكيفى الوحيد الذى يراه قائما بيننا وبين الحيوانات الأخرى هو تفردنا بالقدرة على القيام بالعمليات التجريدية ، ومن ثم فاننا نكون قادرين على الحصول على أنواع معينة من المعرفة تعجز الحيوانات الأدنى عن الحصول عليها • ولعل لوك قد قبل الثنائية الديكارتية القائلة بوجود جوهر مادى وجوهر روحى فى صورتها المنقحة بعد ما أجراه عليها لايبنتز من تحوير • ولكن لما كان لوك يعتقد أن الاحساس والادراك من العلامات الدالة على وجود كينونة عرفانية ، وأنهما لا يقلان شأنًا فى هذا المقام عن الاستدلال التجريدى ، لذا فاعلم الظن ان ما يتبع ذلك هو أن يكون للحيوانات الحق - بنفس القدر الذى يحق لنا - فى الادعاء بكونها من الكائنات العرفانية ، وجمعها أيضا بين الجواهر الروحية والجواهر المادية ، وأن لاتعد جواهر مادية كلية • على أن لوك لم يدع أنه قد فهم فهما واضحا للغاية الطبيعية الأساسية للجوهر الروحى أو العرفانى أكثر من فهمه للجوهر المادى أو اللاعرفانى ، ووقع بالانتباه والتركيز على العمليات المتنوعة التى بمقدور هذين الجوهرين الاضطلاع بها • كما أنه لم يزعم أن لديه حلا لمشكلة كيفية تفاعل العقل والجسم ، بالرغم من أنه اعتقد أن هذه المسألة بينة وفى غير حاجة لايضاح ، وأنها من الأمور التى تتجاوز الفهم البشرى ، وأنهى كلامه بالقول : « اننا قد ننسب هذا الارتباط للفاعل ذى الحكمة الشاملة ، الذى خلقهما على هذا النحو وساقهما الى العمل بهذه الطريقة ، ولاننسبه لأى شيء آخر » (٢٨ : III : IV) ومن المتعذر وصف هذا الحل بالكفاية ، ولعله لا يختلف فى هذا الشأن والزعمين العجبيين اللذين جاء بهما ديكارت ولايبنتز •

غير أن هناك شيئا أكثر إثارة للاهتمام فيما يذكره لوك بالمعنى عن طبيعتنا . وتركزت نقطته الأساسية على التنويه بأن الكلام عن هذه المسألة يعانى - بوجه عام - من الاخفاق فى التفرقة بين أفكار الجوهر المفكر أو الروحى وبين الشخص أو الانسان . ففكرة الجوهر المفكر هي التى تشير الى معنى الجسم ، بينما تدل فكرة الانسان على كل من الجوهر المفكر أو الروحى والجوهر المادى معا . وتختلف فكرة الجوهر المفكر عن فكرة الشخص ، لأن فكرة الجوهر المفكر لاشخصية تماما ، بينما فكرة الشخص تتضمن معنى الفردية (XXVII : II) .

على أن الجانب الطريف فيما أراد قوله فى هذا الاتجاه - رغم ما فى حججه من المعنى واصابة للهدف فيما يتعلق بالمشكلة الأساسية وفى براعته فى طرحها - يثير اشكالات تفرق لصوره . وفى هذا المقام ، فقد جاء كلامه عنها مماثلا لطريقة معالجته للكثير من المسائل الأخرى التى تناولها فى كتاب المقال . ورغم ما فى هذا التناول من حذق واقتدار (أو ما يبدو ظاهريا كذلك) فإن بعض المسائل والصعوبات الهامة ستتراءى لنا بمجرد اتجاهنا للتدقيق فى البيانات والحجج التى أوردها . أن هذا الاكتشاف هو الذى ساق خلفاؤه : (بركلى وهيوم ، وكانط فى نهاية المطاف) الى الابتعاد عنه ، واتباع مواقف مختلفة قاموا باستثمارها ، وبدأت طبقا لأسلوبهم فى البحث ليست أقل شأنا من حيث الأهمية من الأساليب التى اتبعها العقلانيون .

الفصل الخامس

بركلى

ولد جورج بركللى ١٦٨٥ ، أى بعد وفاة اسبينوزا بثمان سنوات ، وكان لوك آنثذ فى الثالثة والخمسين من عمره ، ولاينتز فى الواحدة والأربعين . وكان الاثنان مازالا على قيد الحياة عندما التحق بركللى بالكلية ، وهو فى سن الخامسة عشر . وكان فى التاسعة عشر عندما مات لوك ، وفى الحادية والثلاثين عندما مات لايبنتز . وهكذا تكون التيارات الفلسفية فى القارة الأوربية وبريطانيا قد انعكست عليه ، وتأثر بها ، عندما كان يتلقى تعليمه الفلسفى ، ويكون نظرتة الفلسفية . ولقد ولد هيوم عندما كان بركللى فى السادسة والعشرين ، كما ولد كانط عندما أتم التاسعة والثلاثين . وعندما مات بركللى ١٧٥٣ ، كان هيوم فى الثانية والأربعين ، وكانط فى التاسعة والعشرين . وبذلك يكون من ناحية الترتيب الزمنى للأحداث والتتابع الفلسفى شخصية انتقالية بين الجيل الفلسفى التالى لديكارت ، وبين هيوم وكانط اللذين سيجىء الكلام عنهما بعد انتهائنا من بركللى .

ولقد ولد بركللى ونشأ فى أيرلندا ، وأمضى الجانب الأكبر من حياته هناك ، ولكن بالنظر الى انحداره من أصل انجليزى ، فان هويته قد ارتبطت بالانجليز أكثر من ارتباطها بالآيرلنديين . واختلف عن

الاحالات المشار اليها بحرف «P» هى أرقام الاقسام فى كتاب جورج بركللى : Principles of Human Knowledge والمشار اليها بحرف «D» هى الى فقرات من Three Dialogues Between Hylas & Philonous وإلى أرقام الصفحات من مختارات من بركللى تحت إشراف Mary. W. Calkins

لوك وكانط ، ولكنه تماثل هو ولاينتنز وميوم ، لأنه عكف على تحديد موقفه الفلسفى عندما كان مازال يافعا . ولقد طرح هذا الموقف لأول مرة فى كتاب Principles of Human Knowledge (١٧١) ، عندما كان فى الخامسة والعشرين . ولم يبدل نظراته كثيرا فى كتاباته المتأخرة . وبعد هذا الكتاب ، كان أكثر كتبه الفلسفية تأثيرا هو كتاب Three Dialogues وفيه عرض نظراته فى صورة شعبية أكبر ، وقد نشره أيضا قبل بلوغه الثلاثين . واستمر ينشر بعض مؤلفاته الفلسفية فى سنواته الأخيرة ، ولكنه ازداد انشغالا بأنشطة أخرى ، ولعله شعر أنه لم يعد هناك ما يستاهل الاضافة فى المسائل الفلسفية ، ومن ثم أكثر توجيه انتباهه الى الاهتمامات ذات الطابع العملى الأوفر . ومن بين هذه النشاطات الاهتمام بما يجرى فى العالم الجديد ، كما أنه عنى عناية أشد بصد موجة الابتعاد عن التدين والالحاد والدفاع عن المسيحية التقليدية .

وعلى ضوء نزعتة التى تمثلت فى صورة جلية فى مناصبـرتة للتيارات الدينية المحافظة ، فإنه لم يبد مستغربا ترسيمه أسقفا للكنيسة الانجليكانية (١٧٣٤) ، وشغل منصب أسقف كلوين فى ايرلاندة منذ ذلك الحين حتى وفاته بعد ذلك بعشرين سنة . وكان أسقفا مقتدرا الى أبعد حد . . اذ كرس الجانب الأكبر من وقته وجهده لقضية النهوض بأحوال الفقراء فى النواحي الاقتصادية والمعيشية والتعليمية والصحية ، حتى ساقه الاهتمام بهذه النواحي الى البحث عن وسائل علاجية متنوعة زهيدة التكاليف لعلاج شتى الأمراض ، ومن بينها - كما ذكر - محلول القطران ، بل ونشر كتابا تحت عنوان : A chain of Philosophical Reflexions and Inquires Concerning the Virtues of Tar Water . وربما لم يتصف .

حكمه على القيم الطبية لمحلول القطران بسلامته . ولعل الأهم فى هذه الناحية هو ما أظهره من روح تعاطفية على أقرانه من بنى البشر . ولقد اكتسب محبة العاملين معه فى الأسقفية بفضل هذه الروح النبيلة ، ويقال أنه مازال يحظى بتقدير أهل مقاطعة كلوين حتى الآن . فقد استمروا يشيدون بذكره ، وعندما يقولون كلمة « أسقف » فإنهم يعنون « بركلى » حتى بعد وفاته بمائتى عام .

وشغل اهتمامه بتعليم السود والهنود فى العالم الجديد أيضا جانبا كبيرا من وقته . وفى الحق لقد أمضى عددا من السنوات فى جزيرة رود من أجل هذا الهدف . ولما اتضح له أن الحكومة البريطانية

لا تتوى تخصيص أية اعتمادات مالية لهذه الغاية ، عاد الى وطنه ، ولكنه أوصى بأهداء قسم من مكتبته وبعض المال لجامعة ييل حيث مازالت إحدى كلياتها « الداخلية » تحمل اسمه .

البرنامج والمنهج :

بالاستطاعة استخلاص برنامج بركلى فى كتبه الفلسفية من العناوين الفرعية للكتابين السابق ذكرهما ، واللذين سنقوم ببحثهما . فنحن نقرأ على الصفحة التى نشر عليها عنوان كتاب المبادئ ما يلى :

مبحث يحص المعرفة الانسانية ، وتبحث من خلاله الأسباب الأساسية للوقوع فى الخطأ ، والصعوبات التى تكتنف العلوم والأسس التى استند اليها الشك والالحاد والابتعاد عن الايمان . ونقرأ على الصفحة الأولى من كتاب المحاورات ما يلى :

« ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس قصد بها اثبات حقيقة المعرفة الانسانية ، وكمالها ، والطبيعة اللاجسمانية للروح ، والعناية المباشرة لله ضد مزاعم الشكاك والمحددين والأتیان بمنهج ييسر فهم العلوم ، ويزيد نفعها ويساعد على عرضها عرضاً موجزاً » .

ويذكرنا هذا البرنامج - كما اشتهر بركلى هنا - بديكارت الى حد كبير ، حتى وان كانت الخطوات التى اتبعها فى سبيل ذلك ، والحجج التى استند اليها فى محاولة القيام بذلك قد جاءت مختلفة . أما الجزء الأكبر من برنامجهم فقد انصب على تحليل نطاق المعرفة الانسانية ومداها ، سعياً وراء تزويد المعرفة بأساس راسخ ، والدفاع عن الرأى القائل بأن بمقدورنا الحصول على معرفة بوجود الأشياء وطبائعها ضد المزاعم التى يروجها الشكاك . غير أن الجانب الذى تركز عليه اهتمامه بوجه خاص - كما هو الحال عند ديكارت - هو الاثبات القطعى لنقطتين شديدتى الارتباط بالفكر الدينى التقليدى ، يعنى وجود الله وخلود أرواحنا .

وتمائل هو وديكارت ، فلم يقنع بالرجوع الى الوحي لطماننة الناس عن حقيقة هذه النقاط ، وشعر بضرورة الاتيان ببراهين عقلانية تثبت صحتها لصد موجة الشك والالحاد ، واقتنع أكثر من هذا بإمكان انشاء مثل هذه البراهين ، ورأى أن تحقيق نظرية وافية للمعرفة أو تفسير العلوم ، والعمل على زيادة نفعها ، وعرضها فى صورة موجزة ، من

الغايات الحسنة والخيرة ، لأنها تشبع التطلعات الفكرية ، وبعض جوانب النفع العملى . كما أنه اعتقد أن الأهم من ذلك كثيرا . هو أن لا يتخلى الناس عما اعتبره ديننا حقا . فإذا سلمنا بوجود اله وبخلود الروح (كما اعتقد) ستكون عواقب إنكار ذلك ، أو الاخفاق فى ادراك مثل هذه الحقائق أكثر وبالا للفرد من أية نظرية غير وافية للمعرفة أو أى أساس غير كاف للمعلوم .

ولعل هذا الاتهام يدفع الى الظن بأن بركلى كان عالما لاهوتيا أو قسا فى المقام الأول وفيلسوفاً فى المقام الثانى . غير أن الرأى نفسه يمكن أن يقال عن ديكرت ، وسيوصف هذا الحكم بالخطأ لنفس السبب . . . وربما كان هذا الحكم سيصبح لو أن بركلى وديكرت أقاما نظرتيهما عن الله والروح على أساس الايمان أو الوحي فحسب . ومن ثم فإن خطأهما إنما يرجع الى انهما لم يفعل ذلك . وجاءت محاجاتهما عن الله والروح متماشية والروح الفلسفية ، لأنهما أقاما مزاعمهما الخاصة بالله والروح على حجج عقلانية . وعندما تستند الحجج المتعلقة بالله والروح الى العقل والتجربة المشتركة المباشرة ، بدلا من التضرع بالايمان أو الوحي الشخصى ، فإنها تكون آنئذ فلسفية ، وليست مجرد مبررات لاهوتية . ويتعين على الفيلسوف أن ينظر إليها نظرة جادة . ويقول بركلى فى تمهيد المحاورات :

« لقد حاولت بكل دقة مراعاة اتباع القوانين البالغة الصرامة للاستدلال . وآمل أن يبين للقارئ البعيد عن التعصب أن المعنى الجليل لله ، وما يتوقع من اتصافه بالخلود وما سيعتقد علينا من ذلك من راحة للضمير سسيترتب - بطبيعة الحال - على التطبيق المنهجى الوثيق للفكر » . Deci

هنا يطرح بركلى القضية بكل امانة ، لأنه يعتقد أن وجود الله وخلود الروح مسالتان تقبلان البرهان العقلى ، وليستا من المسائل الخاضعة للايمان فحسب ، وهكذا كانت مجادلاته فلسفية - فى المقام الأول - لأنه أخضع محاجاته للبرهان المستند الى التحليل العقلى والنقد العقلى .

على أن مخططة الأكبر قد امتد الى ما هو أبعد من ذلك - كما اشرت، فهو لم يقتنع ببحث هذه النقاط فحسب ، ولكنه عنى أيضا - مثلما فعل لوك قبله - بانتهاء ما اعتبره هراء لا معنى له انطلق من أفواه الميثاقيين الذين تناولوا موضوعات لا تستطيع الاهتداء إليها الحواس أو العقل على

حد سواء . وعلى حد قوله : « يشغل العقل الانسانى المهوم بابحاث لا طائل وراءها » (٢١٩ D) وهذا يذكرنا بما ذكره لوك - المقال الأول - الجزء الأول - ٤) عندما يقول « انه سيعمل على تنبيه العقل الانسانى الى زيادة الحذر قبل اقام نفسه فى مسائل تتجاوز قدراته الذهنية » . نعم لقد انتقد لوك وبركلى الميتافيزيقا النظرية . واحتاجت هذه الغاية الى على عدم الاكتفاء باثبات وجود الله وخسلود الروح ، وانما ايضا تقديم الحجج والمبادئ الابستمولوجية التى تقطع خط الرجعى امام أية نظرات ميتافيزيقية لا تستند الى أى أساس ، أو تتجه الى الشك فى طبيعة الواقع . ويرى بركلى أن هذين الجانبين يحتاجان الى الموازنة فى التراب ، ولعلهما هما ما خطرا ببالة عندما قال بعبارة بليغة طنانة فى تمهيد المحاورات :

« لو نجحت المبادئ التى حاولت طرحها هنا فى اثبات صحتها ، فإن النتائج التى ستتترتب عليها ستساعد فى القضاء قضاء مبرما على الاتحاد والشك ، وسيلقى الضوء على الكثير من النقاط الغامضة ، وستحل المشكلات الكبرى ، وتستبعد الجوانب العديمة الجدوى فى العلم وترد النظريات الى النواحي العملية ، ويتخلى الناس عن المفارقات وشدة الوثوق فى المفهومية الدارجة «Common sense» (٢٢٠ - D)

وبعد الاطلاع على مثل هذه الفقرة ، فإن أحدا لن يستطيع اتهام بركلى بأنه كان مفرطا فى التواضع ، بصورة أو بأخرى ، فلعلها تذكرنا بلاينتنز ، وتتعارض مع ما أظهره لوك من شدة تواضع عندما صور جهوده فى كتاب « المقال » . على أن علينا أن لا ننسى أن لوك كان فى السابعة والخمسين عندما نشر كتاب « المقال » ، بينما لم يتجاوز بركلى الثامنة والعشرين عندما كتب هذه السطور . . . وأظننا نلاحظ كيف ينزع شباب كتابنا اليرم الى توهم أنهم قد جاءوا بما لم يأت به الأولون ولا الآخرون ، والى المغالاة فى تقدير جهودهم ، بينما يميل الكتاب الأكثر تقدما فى السن الى الغلو فى التواضع . وكان الأمر بالمثل آنئذ . فكلما ازدادت الأشياء تغيرا ، ازداد بقاؤها على حالها .

وهكذا كان بركلى معنيا بالخلاص من الفوضى فى النظر الى الطبائع الداخلية للأشياء ، التى من غير الاستطاعة تجربتها ، وأيضا للتحرر من الشكوك التى تتعلق بالطبائع الحقة للأشياء . ورغم ما يبدو فى هذين الاتجاهين من تعارض على طول الخط ، الا أنهما يشتركان فى الافتراض الذى يرفضه بركلى ، يعنى القول بأن للأشياء طبائع داخلية من نوع ما ،

ليس بمقدورنا أن ندركها ادراكا مباشرا عن طريق الحواس ، ويحاول قطع خط الرجعى على النظرات اللاتجريبية وتيار الشك بحجته التى وصف فيها الزعم بأن هناك ما هو أكثر من الأشياء التى يتألف منها العالم ، وأنها تتصف بصفات تفوق ما بوسعنا تجربته ، بأنه هراء ، وتحمل تناقضا ذاتيا . ويعتقد بركلى - كما فعل العقلانيون - بعدم وجود أسس صحيحة للشك الميتافيزيقى ، وأن بمقدورنا أن نعرف كل ما يمكن أن يعرف عن طبائع الأشياء . ولكنه يعتقد - متماثلا ولك - بأنه ليس باستطاعتنا أن نعرف إلا ما تزودنا الحواس به .

وباختصار فإن بركلى يعتقد أن بمقدورنا أن نعرف كل ما يعرف عن الأشياء . وغاية ما هناك هو أنه لا يوجد شيء ما يمكن أن يعرف عن الأشياء أكثر مما نعرفه بالفعل عندما نستعمل حواسنا . ففى نظره ، ان الفلسفة غير قادرة على تزويدنا بمعرفة لم تكن متوافرة لنا من قبل عن طبائع الأشياء . كما أنها لا تكشف لنا عن عدم جدارة المعرفة التى نعتقد - عادة - أننا حاصلون عليها عن هذه الطبائع ، بهذا الاسم . انها تتركنا حيثما كنا عندما بدأنا تأملاتنا الفلسفية . وكل ما هناك من اختلاف هو أننا ندرك فى النهاية عدم وجود شيء فائقنا معرفته . ويقول بركلى فى تمهيد كتاب « المحاورات » :

« على الرغم من أنه ربما بدا لبعض أولئك الذين صالوا وجالوا بين الكثير من الخواطر المذهبة والبعيدة عن الابتذال بأنهم قد عادوا فى نهاية المطاف الى نقطة بدايتهم الأولى ، وإلى اتباع الأفكار ذاتها التى يعتنقها الآخرون ، الا اننى أعتقد أن مثل هذا الرجوع الى الأمور البسيطة التى تملئها الطبيعة بعد طول التجوال فى احراج الفلسفة ، ليس أمرا منفرا . وما أشبهه بالعودة الى دورنا بعد رحلة طويلة . » (٢٢٠ D - ٢٢١ D)

وبركلى تجريبى مثل لوك . ان يعتقد أنه ليس بمقدورنا الحصول على معرفة الأشياء غير المستمدة من أى أفكار جاءت عن طريق المدركات الحسية أو التجربة المباشرة ، ولكنه يرفض النتيجة التى امتدى اليها لوك بأن من واجبنا لهذا السبب « أن نقنع بجهلنا التام لتلك الأشياء ، التى يبين بعد الفحص أنها مجاوزة لقدراتنا (المقالات - ٤ : I : I) ويكتب وهذه الفقرة ماثلة فى خاطره على ما يظهر فى مقدمة كتاب « المبادئ » : « انه من النتائج التى تقبل الاعتراض فى المذهب

التجريبى الباكر أنه يسوقنا فى النهاية الى الاقتناع بالانضواء تحت ظل الشك والحرمان ، ٠ (١ - مقدمة كتاب المبادئ) ٠ ويرجع سبب ذلك ، بعد أن خطر لوك بباله ، كما لا يخفى : « الى غموض الأشياء ، أو الضعف الطبيعى لفهمنا وافتقاره الى الكمال ٠ ويقال ان ما لدينا من قدرات قليل ، كما ان بعض القدرات قد صممتها الطبيعة من أجل الحياة والاستمتاع بها ، وليس للنفاذ فى الماهية الباطنية للأشياء وبنائها ٠٠ (مقدمة ٢ : المبادئ) ٠

ان هذا هو بعينه ما قاله لوك ٠ ولكن بركلى قال ايضاً رايًا آخر يقابل هذا القول :

« ان تلك الموانع والصعوبات التى تعوق العقل فى بحثه عن الحقيقة لم تات من ظلمة الأشياء وتعقدها ، أو من النقص الطبيعى للفهم ، بقدر انبعاسها من المبادئ الزائفة التى يصر على اتباعها ، وكان بالاستطاعة تجنبها » (مقدمة ٤ : كتاب المبادئ) ٠

وبعبارة أخرى فان بركلى يشير الى أن الشك لا يظهر الا اذا قبلت افتراضات عن طبائع الأشياء تضعها فى مكانة تتجاوز فهمنا ، وليست هذه الافتراضات صائبة ٠ أو كما يقول فى جملة مشهورة : « لقد بدأنا باثارة الغبار ، ثم شكونا بعد ذلك من عدم قدرتنا على الرؤية (مقدمة ٣ - كتاب المبادئ) ، ومن هنا تركّز مشروعه الأول على بيان ماهية الافتراضات التى أدت الى المأزق الذى تورط فيه لوك ، ثم قيامه بتنفيذ أسباب عدم امكان تقبلها ٠ اذ ينص هذا المشروع على : « محاولة اكتشاف ماهية المبادئ التى تسببت فى خلق كل هذه الريب ، والابتعاد عن اليقين والسخافات والتناقضات فى اقسام الفلسفة العديدة » ٠ (٤ - مقدمة كتاب المبادئ) ٠

واذا عبرنا عن ذلك بلغة فيلسوفنا المحدث فيتجنشتاين سنقول ان هدفه هو « مساعدة الذبابة على الهروب من الزجاجاة التى انزقت بداخلها » بأن يبين لها فى المقام الأول ، كيف انتهت الى هذا الوضع ! ، يعنى يقترح بركلى تناول مجموعة من المشكلات الفلسفية التى ارتبطت بمعرفة طبائع الأشياء ، لا عن طريق حلها ، وانما عن طريق اذابتها أو تحليلها ، بأن يبين أن هذه المشكلات ما كانت لتظهر لولا قبولنا لمبادئ ما كان ينبغى لنا أن نقبلها فى المقام الأول ٠

ومن هنا ربما بدا بركلى من انصار المفهومية الدارجة
common sense ، ضد الفلاسفة العتاة من انصار التامل
النظري والشك . وكانت هذه هى الصورة التى بدا فيها ، وبخاصة فى
كتاب « المحاورات » . بيد أنه لم يجرء هبنا استحقاقه القراء فى مستهل
كتابه « المحاورات » و « المبادئ » على التدقيق عند قراءة كتابيه ، قبل
اصدار الحكم عليهما ، وقوله فى تمهيد كتاب « المبادئ » :

« لا بد أن يوصم بشدة الخذلان والوهن أو بقلة الدراية بالعلوم من
يرفض قبول أية حقيقة تقبل البرهان ، لا لسبب سوى أنها لم تعرف الا
حديثا ، وتختلف عما سبق أن ارتضته البشرية بحكم الهوى » .

(تمهيد - ١٠٢ : ١٠٣) .

ويذكر هذه الأشياء لأنه يدرك أن رسالته التى تتمحور حول ما
سماه : الدفاع عن المفهومية الدارجة ورفضه للشك والتأملات النظرية غير
التجريبية ، قد تقابل بالصد من معظم الناس باعتبارها تفتقر الى
المصداقية ، يعنى أن رسالته مؤداها « أن جميع الأشياء المادية المزعومة
أو الأشياء الفزيائية لا تتجاوز كونها أفكارا فى عقولنا ، وأن الواقع برمته
يتألف من كيانات روحية فحسب تقوم بالادراك وتحصل على الأفكار التى
تدركها ، وبركلى قادر على قطع خط الرجعى أمام مذهب الشك بالاعتماد
فقط على انكار وجود الأشياء المادية الموجودة مستقلة عن الأفكار التى
لدينا عنها ، والتى تدفعنا الى تكوين أفكار عنها ، والتى لديها طبائع فى
ذاتها لا نجربها تجربة مباشرة » . على أنه لم يتبع هذا الموقف لمجرد الرغبة
فى تجنب الشك . والأرجح هو أنه كان قادرا على تجنب الشك لأنه يعتقد
فى وجود أسباب ضاغطة تدفعنا لاتباع هذا الموقف . ويتعين أن يعتمد
حكمنا النهائى على صحة موقفه على تقييم الحجج التى أوردها ، بناء على
طلبه . ويجب علينا أن نعترف بأنه قد جاء بدفاع فذ عن المفهومية الدارجة ،
لأنه عنى برفض أحد الاتجاهات الأساسية لتصوير المفهومية الدارجة
للعالم . أنه الاتجاه الذى يرى أن العالم يعتمد بمقدار كبير على أشياء
لها وجود وطبائع مستقلة عن أى وعى بها .

وفى الختام ، ثمة ملاحظات قليلة سستذكر بالترتيب لبيان المنهج
الذى يتبعه بركلى . وتساعد على زيادة تعقيد هذه الناحية نوعا حقيقة
أن أحد الكتابين اللذين سنتناول الكلام عنهما يكاد يقترب فى صورته من
كتاب « المقال » للوك . بينما اتبع الكتاب الآخر صورة المحاورات .

ولاستعمال المحاوراة تاريخ طويل فى الفلسفة . فلقد اتبعت على نطاق واسع لا من قبل افلاطون فحسب ، وانما ايضا من قبل فلاسفة اواخر العصر القديم وعصر النهضة . واستمر استعمالها ، وان قل بعض الشيء عند فلاسفة آخرين بعد بركلى ، كما نلاحظ عند هيوم مثلا الذى ألف كتاب Dialogues Concerning Natural Religion

ولصورة المحاوراة نقاط قوة ونقاط ضعف ، فمن بين النقاط القوية ، ان الفيلسوف الذى يؤلف محاوراة - ولا يستثنى بركلى من ذلك - يعانى الأمرين عادة أكثر مما يحدث عندما يكتب فى صورة أخرى لطرح معتقده فى لغة يتيسر فهمها على الفور ، اذا اطلع عليها القارئ الدارج . ويرجع ذلك - من ناحية - الى أن اللغة التى تحفل بالمصطلحات التقنية والمصطلحات المعقدة ربما تبدو حمقاء فى دلالاتها فى أى حوار منطوق يدور بين جملة أشخاص ، ومن ناحية أخرى ، لأن الفيلسوف الذى يستعمل صورة المحاوراة يرمى عادة الى مخاطبة جمهور أوسع مما يتاح له فى أية كتابات أخرى (وهكذا ألف بركلى محاوراته آملا - كما لا يخفى - ترويج نظراته الأساسية التى طرحها فى كتاب « المبادئ ») .

ولصورة المحاوراة ميزة أبعد فى نظر المؤلف ، لأنها تتيح له استعمال انواع شتى من الأساليب البلاغية ، لعله يشعر أنها لن تحتاج له اذا استخدم أية وسيلة أخرى ، وبعبارة أخرى ، انه كثيرا ما يكون قادرا على أن يبدو أكثر اقناعا اذا اتبع طريقة الحوار ، أكثر من قدرته على تحقيق ذلك باتباع أسلوب العرض المباشر . فباستطاعته انماء نقاطه على نحو يساعد على احداث تأثير درامى ، والرد على الاعتراضات التى توجه لنظراته بطريقة محسوبة تساعد على اثبات خلو هذه الاعتراضات من أية مظاهر صائبة .

بيد أن جميع هذه العوامل ، التى تعد عوامل قوة ، اذا نظر اليها من منظور الاقناع البلاغى ، ستبدو نقاط ضعف ، من منظور الرسوخ الفلسفى . فاذا تمتع الكاتب بالمهارة فانه قد ينجح فى اقناع قارئه اعتمادا على الوسائل البلاغية ببعض النقاط التى يعجز عن الاقناع بها اذا اعتمد على الحجج المباشرة ، ولربما أمكنه اثاره الاعتراضات بحيث تبدو ردوده عليها طبيعية للغاية مما يعطى الانطباع بأن نظراته أبعد عن الهشاشة والتأثر بالنقد مما يظن . وباختصار ، فان صورة المحاوراة مفيدة لأنها تزيد شغف القراء بالمشكلات التى يعنى بها الفيلسوف ، ولأنها تضيف مظهرا شعبيا على موقف الفيلسوف ، وتجعله مفهوما من الكافة على نحو

يفوق ما يحدث باتباع أية وسيلة أخرى . ولكن قبل الاهتداء الى نتيجة نهائية ، من المستصوب أن نحاول معرفة كيف ستبدو الحجج والبراهين عندما تطرح بطريقة بعيدة عن الأساليب الأكاديمية .

لعله من حسن طالعنا لهذا السبب أننا قادرون على الاستعانة في بحثنا بكتاب بركلي « المبادئ » الى جانب كتابه الآخر « المحاورات » . اذ يحاول بركلي في كتابه « المبادئ » انماء براهينه نقطة نقطة ، وان كان لم يحاول فرضها بنفس الطريقة الهندسية التي اتبعها اسبينوزا في كتاب الأخلاق . كما أنها لم تصاغ بطريقة صارمة كما حدث عند صياغة براهين ديكرت ، أو المونادولوجي للايبنتز . اذ يزعم بركلي أنه « حرص على اتباع أشد قوانين الاستدلال رسوخا » ، وأن كان الأدق من ذلك هو وصف هذه الطريقة بأنها كما وصفها ، عندما واصل عرض مذهبه بأنها « تطبيق وثيق ومنهجي للفكر » . واعتمد ذلك في الجانب الأكبر على طرح معايير لتقييم ما تحمله المصطلحات من معانى وما تشير اليه من أشياء بالذات رأت أنها حقيقية ، ثم مواصلة البحث مع التنويه بما له دلالة ، وما ليس له دلالة فيما يقال ، بعد التسليم بصحة هذه الأشياء ، والتسليم بالمعيار المقترح لتحديد ما يعد ذا معنى في هذه المصطلحات .

ان هذا هو نوع الاستدلال اللاصوري informal ، الذى اتبعه لوك قبل بركلي وهيوم وأغلب الفلاسفة المتحدثين بالانجليزية الذين جاءوا فيما بعد . ولعله هو الطريقة العملية الوحيدة التى تصلح للاتباع عند تناول معظم المشكلات الفلسفية . ويرد عيب هذه الطريقة الى :

أولا : ليست مختلف خطوات البرهان من المستلزمات التى تتطلبها دائما الخطوات السابقة .

ثانيا : ان قدرا كبيرا من النتائج يحمل مزايم تقبل التصور ، وأخرى لا تقبل التصور . وهذه ناحية أضعف وأقل دقة من مبدأ التوافق المنطقى ومبدأ التناقض الذاتى .

ثالثا : من السهل أن تتسلل بعض الافتراضات الخفية ذات النتائج الهامة على ما يراه الفيلسوف أشياء واضحة على معيار الامتلاء بالمعنى . ولقد سبق أن رأينا مثلا لنوع المشكلة من الصنف الأخير ، التى ما كان من المستبعد ظهورها فى حالة لوك ، وبقي أن نرى هل هناك أية مشكلة ذات طبيعة مماثلة فيما قام به بركلي .

الأفكار واللامادية :

وقبل أن نخوض في بحث حجج بركلي التي عارض فيها وجود أشياء مادية مستقلة عن العقل ، لابد من ذكر شيء ما عن طريقة استعماله للمصطلح « فكرة » وما رآه عن طبيعة أفكارنا . فلقد اتبع لوك في اعتقاده أن كل ما ندركه على نحو مباشر وعلى الفور عبارة عن أفكار تقابل المصادر التي تحدث الأفكار فيها ، وأنه لا وجود لأية أفكار فطرية ، والأصح هو أن جميع أفكارنا مستمدة من تجربة الإدراك . ولما كانت معرفتنا تدل على ما عندنا من أفكار ، فإنه يصح القول بأن جميع ما نعرفه ينسب إلى الأفكار التي جاءتنا عن طريق التجربة ، ويستمد منها . وفي القسم الأول من الجزء الأول من المبادئ يقول بركلي على نحو يذكرنا بلوك :

« يتضح لكل من قام بعملية فحص لموضوعات المعرفة البشرية أنها إما أن تكون أفكاراً منطبعة بالفعل على الحواس ، أو تكون مدركة عن طريق الانتباه إلى ما يجري في العقل وما ينتابه من مشاعر ، أو تكون - أخيراً - أفكاراً تكونت بمعاونة الذاكرة والخيال ، أما بالجمع بين ما سبق إدراكه أصلاً عن طريق السبل السابق ذكرها ، أو بتقسيمها أو بمجرد تمثيلها (P.I.)

ولا يتردد بركلي عن استخلاص القول أنه لما كنت لا أحصل على تجربة إدراكية مباشرة لعقلي أو لنفسى ، ولكنى بالأحرى أحصل على مدركات حسية للحالات والعمليات الإدراكية المتنوعة والجزئية للعقل ، لذا لا يمكن القول بأن لدى فكرة عن عقلى أو نفسى . ولكنه لم يستخلص من ذلك القول بأن أى كلام عن العقل أو النفس سيكون محض هراء ، وإن كان لم يذهب بعيداً إلى حد وصف العقل بالجوهر الروحانى أو الجوهر الذهنى أو الجوهر المفكر كما فعل الفلاسفة الأسبق عهداً . وبدلاً من ذلك ، فإنه استعمل في الإشارة لهذا « الجوهر » كلمة « كينونة » التي لا تدل على شيء محدد ، وزعم أن الكلام عنه ليس لغواً ، لأنه بالرغم من عدم توافر فكرة لدينا عن العقل أو النفس ، إلا أن لدينا - على حد قوله - بعض خواطر أو تصورات عنهما ، وعما يقوم به العقل كالإرادة والحب والبغض ، بقدر ما يتيسر لنا من قدرة على معرفة أو فهم لهذه الكلمات . ومن غير الواضح على الإطلاق مدى أحقيته في اتباع هذا الموقف إذا راعينا نظريته لكلمات أخرى نظن أننا نعرف معناها وإن كانت لا تتناظر أية أفكار نجربها تجربة مباشرة . ويقول بركلي :

« فعلى هذا الحال طبيعة الروح ، أى أنه فى غير الاستطاعة ادراكها فى ذاتها ، وإنما عن طريق الآثار التى تحدثها (P ٢٧) ويعتقد بوجه عام أنه « إذا لم تتوافر لدينا أية أفكار عن أى تجارب مدركات مباشرة لشيء ما ، فإن كلامنا عن هذه الأشياء سيكون بلا معنى ، وأن كان يذكر هنا استثناء لذلك ، ومن ثم فإنه يزعم :

« أنه الى جانب أنواع الأفكار أو موضوعات المعرفة التى لا حصر لها ، هناك بالمثل شيء ما يدركها أو يعرفها ، ويمارس عمليات متنوعة كإرادته لها أو تخيلها أو تذكرها . أن هذا الكيان المدرك الفعال هو ما أسميه بالعقل والروح والنفس أو نفسى . ولا أعنى بهذه الكلمات الدلالة على أية فكرة من أفكارى ، ولكنى أقصد شيئا متميذا كلية عنها وراء وجودها . أنه الشيء نفسه الذى تم الإدراك بواسطته » (P ٢٠)

وربما ينساق بركلى لذكر هذا الاستثناء لقاعدته العامة لعدم قدرته على تصور إمكان إدراك الأفكار أو إرادتها أو تخيلها أو تذكرها . الخ دون وجود شيء ما يقوم بهذا الفعل الإرادى ، أو التخيل أو التذكر ، ولكن باستثناء هذا الشيء الأرواح ، فإنه يعتقد عدم مقدرتنا على تكوين أى تصور له مضمون ذى مغزى ، إلا اعتمادا على التجربة الإدراكية المباشرة لأفكار معينة . وإذا طرحنا جانبا هذه الأفكار التى لا تعد أفكارا خاصة بطريقة عمل العقل ، فإنه سيتضح جليا أن ما يعنيه بركلى بالأفكار هو شيء ما على غرار صور المدركات التى أما أن تكون إحاسيس أصلية لها كصفات شتى ، أو تكون مستنسخات لها متذكرة أو متخيلة . وعندما تذكر أنك قد حصلت على فكرة وفقا لاستعماله للمصطلح ، فإن هذا لايعنى قيامك بالتعريف عن ذلك شفاة ، ولكنه يعنى أما أن تجرب كصفات حسية معينة باستعمال حاسة أو أكثر من الحواس الخمس ، أو تتذكر أو تتخيل بعضا من هذه الكيفيات أما منفصلة بعضها عن بعض أو مجمعة .

ويصير بركلى على التفرقة بين الأفكار والكلمات . فبالاستطاعة استعمال الكلمات دون وجود أية أفكار محددة متداعية معها . ويعتبر هذه الحالة مصدر قدر كبير من لغو الكلام . فعندما تذكر أن هناك كلمات معينة متوافرة فى عقلك فإن هذا لا يعنى بالضرورة أن تتوافر لك أية أفكار حقة . فعندما تناظر كلماتنا أفكارا محددة بالمعنى الذى يقصد للكلمة تكون كلماتنا مفعة بالمعنى ولها مغزى وفحوى . ولهذا السبب يرتاب بركلى فى الكلمات ، ومن ثم يقول : « إذ حرصت على حصر تفكيرى على

ما لدى من أفكار بعد تجريدها من الكلمات ، فأننى لا أدرى من أين يسهل وقوعى فى الخطأ (٢٢ مقدمة I) ولكنه يعتقد أنه بمجرد سماحنا لانتباهنا بالمشط عن التجربة المباشرة ، ونزوعنا الى استعمال الكلمات مستقلة عن الأفكار التى نجربها تجربة مباشرة (مثلما حدث فى حالة لا بينتز واسبينوزا اللذين اهتمهما بالاقدام على ذلك) فان تأملاتنا تتوقف عن الدلالة على أى معنى حقيقى ، وتتحول الى مجرد لغو ، ومن هنا يذكر :

« لما ٠٠ كانت الكلمات تجنح الى فرض نفسها على الفهم ، لذا صممت على أن أقلل من استعمالى لها بقدر استطاعتى ٠٠ وأيا كانت الأفكار التى أبحثها ، فأنى سأحاول أن أنظر اليها فى ذاتها بعد تجريدها من الارتباط بالكلمات » ٠ (٢١ مقدمة P)

ربما بدا غريبا أن يقوم شخص ما عاكف على تأليف كتاب بالتعهد بالاقلال من استعمال الكلمات بأكبر قدر يستطيع ! غير أن ما يقصده بركلى لم يكن التوقف تماما عن الكتابة ، ولكنه يقصد فى الأرجح أننا عند البحث الفلسفى مطالبون بعدم توجيه أى انتباه مباشر للكلمات ذاتها وتعريفها ، والنظر فيما يترتب عليها من تصور ، وعلاقتها بعضها ببعض ، وإنما علينا بالأحرى أن نعنى بالظاهرة المشخصة للتجربة المباشرة ٠ إذ يعد وصفها المهمة الفلسفية الصحيحة الوحيدة للكلمات ٠ ان النظرة التى تعتقد أنه بالإمكان على حد تعبير بركلى : « سدل سستائر الكلمات » والاهتمام الى مستوى التجربة السابقة لوجود اللغة ، يعنى التى لم تتلوث من تأثير أية لغة ، إنما هى نظرة لم يعد الكثيرون من فلاسفتنا المعاصرين يرونها مستساغة ٠ أما بركلى فيراها ممكنة ومرغوبة أيضا ٠ وكان هذا التصميم على الرجوع الى تحليل التجربة البحتة والاعتماد عليها وحدها هو العلامة المميزة للمذهب التجريبي التقليدى ٠

وفيما ذكر حتى الآن ، ثمة اتفاق أساسى بين بركلى ولوك ٠ ولكنه يختلف عنه بعد ذلك فى نظريته لمشكلة الأفكار المجردة ، وتأكيد له أهميتها ٠ إذ كان لوك يرفض النظرة القائلة بفطرية أية أفكار مجردة ، ولكنه لم يشكك فى النظرة التى ترى أن لدينا بعضا منها ٠ وفى الحق ان قدرتنا على تكوين أفكار مجردة قد بدت للوك القدرة الذهنية الوحيدة التى نملكها ، وتفتقر اليها الحيوانات ، ومن ثم فقد احتلت القدرة على التجريد مكانة خاصة عنده ٠

أما بركلى فإنه لم يكتف بإنكار وجود أفكار مجردة فطرية عندنا ، ولكنه ينكر أيضا توافر أية أفكار مجردة لدينا على الإطلاق . ويقول بركلى :

« أما هل يملك الآخرون هذه الملكة الرائعة لتجريد أنكارهم فمسألة هم أدري الناس بها . وفيما يتعلق بى ، فأننى أجرؤ على القول بكل ثقة أننى لا أملكها » (١٠ - مقدمة - P) . ويبدى استعدادا للاتفاق هو ولوك على القول بعجز الحيوانات عن التجريد ، ولكنه يذكر أنه لو صح القول بأن هذه القدرة هى التى تميز البشر على الحيوانات ، سيكون هناك قلة من أصحاب التعاسة فى العالم ، وكثرة من الوحوش تفوق ما نفترض . على أنه ينزع الى بخس هذا الرأى ذاته ، لأن ما يقصده بركلى ليس مجرد القول بأن التجريد شىء لا يقدر عليه الا قلائل ، ولكنه بالأحرى إنكار هذه القدرة على الجميع .

ولكن ما هو هذا الشىء الذى ينكره ؟ انه لا ينكر ان لدينا أفكارا عامة أو أفكارا تدل على عدد من الأفكار الجزئية من نوع ما . كما أنه لا ينكر ان لدينا مصطلحات مجردة فى مفردات لغتنا مثل « الحركة » و « الامتداد » و « المثلث » . أما ما ينكره فهو امكان اتصاف أفكارنا بأية صفة أخرى خلاف كونها جزئية فى مضمونها . ويرى بركلى أن الفكرة العامة لا تزيد عن كونها فكرة جزئية جرت العادة على الظن بدلالتها على مختلف الأفكار الجزئية المماثلة . فهى ليست مجردة ، بمعنى أنها لا محددة . ومن جهة أخرى ، فإن المصطلحات المجردة لا محددة ، وإن كان بركلى ينكر وجود أفكار مجردة لدينا تناظرها ، ولها طبيعة لامحددة بالمثل .

وما حدا ببركلى الى اتباع هذه النظرة بسيط ، ويرجع الى تصورهماية الفكرة ، « فالأفكار » ، كما يفهمها ليست تصورات شفوية ، ولكنها بمعنى أصح صور جاءتنا عن طريق الإدراك ، أشبه بالتصاووير . وكما لا يكون فى استطاعتك أن ترسم صورة لحصان أو مثلث بغير أن تحدد له لونا ما وحجما ما ، وبغير أن تحدد للمثلث شكلا ما ، كذلك - فى زعمه - ليس بمقدورك أن تحصل على فكرة عن الحصان أو المثلث بغير أن تتصور فى ذهنك صورة ما لحصان محدد أو مثلث محدد . فبوسعك أن تستخدم كلمات مثل « حصان » و « مثلث » بغير حدوث مثل هذا التصور ، ولكنك

فى هذه الحالة ستكون استعملت هذه الكلمات استعمالا بعيدا عن الدقة ،
 ويغير أن تتوافر لك أية فكرة واضحة متداعية مع طريقة استعمالك
 للكلمات . والأمر بالمثل فى حالتى « الحركة » و « الامتداد » . فبمقدورنا
 أن نستخدم الكلمات دون أن نفكر فى شيء جزئى ممتد أو أى شيء جزئى
 يتحرك بسرعة أو ببطء ، ولكن فى هذه الحالة ، لا تكون لدينا أية فكرة
 متداعية هى وطريقة استعمال الكلمة ، إلا اذا تمكنا من تكوين صورة
 لها فى أذهاننا . ويتعين أن تكون لهذه الصورة بحكم طبيعتها ملامح
 محددة ، ويغير ذلك فانه لا يجوز وصفها بالصورة على الإطلاق ،
 وباختصار فلا وجود للأفكار المجردة ، لأن كلمة فكرة ، كما يفهمها ركلى
 تعنى وجوب اتصافها بالتحديد والجزئية ، اذا أريد وصفها وصفا
 صحيحا بالفكرة ، ومن ثم يصح القول بأن الفكرة المجردة تحتوى على
 تناقض ذاتى .

ربما شعرنا بالميل الى عدم اعارة هذا الرأى الا القليل من الانتباه ،
 وأن نعتبره مجرد تقليعة فى عالم المصطلحات هيئة الشأن . غير أنه رغم
 أن الكثير من المصطلحات (التقليدية) ليس لها أكثر من أثر تافه ،
 وبلاستطاعة عدم الالتفات اليها ، إلا أن هذا الرأى له عواقب بالغة
 الأهمية . إذ يرى بركللى أن الكلمات لا تستعمل استعمالا حافلا بالمعنى ،
 إلا اذا كانت مرتبطة بأفكار . فاذا لم تكن هناك أفكار تناظر الكلمات التى
 نستعملها ، فإن ما نطلقه من أصوات لن يزيد عن لغو عندما نجر بها ،
 وإذا فسرت « الأفكار » كما فسرنا ، ورئى أنها تتألف من الكيفيات
 الحسية وحدها بعد التجميع بينها على نحو خاص كما يحدث فى
 المدركات الحسية . وفى هذه الحالة فانه لن يقترن بأى مصطلح من
 المصطلحات الحافلة بالمعنى ، إذا لم يكن مناظرا لشيء ما كمدرك حسى
 معين . أن هذه الحركة أشبه فى وقعها بالحركة التى قام بها لوك عندما
 عرف الفكرة المتمايزة . وكما سبق أن لاحظنا فإن بركللى يضع استثناء
 لقاعدة لوك كمصطلح الروح والمصطلحات المرتبطة به مثل مصطلح
 « عقل » و « نفس » ، وأيضا مصطلح الله ، ولكنه لم يعترف بأية استثناءات
 أخرى . وبوجه خاص ، فانه لم يرتض هذا الاستثناء فى حالة مصطلح
 « المادة » أو « الجوهر المادى » مثلما فعل لوك . وقد أدى ذلك فى التو الى
 رفضه النظرة التى تعترف بوجود شيء « كالمادة » أو البنية الأساسية المادية
 التى تكمن وراء مدركاتنا المختلفة أو تنبعث منها . وهذا ينقلنا الى مذهبه
 فى « اللامادية » .

و.بينما يستعمل بركلى بالذات مصطلح « اللامادية » لتمييز موقفه ،
 الا أن المصطلح الذى شاع استعماله أكثر من ذلك للدلالة على هذا الموقف
 كان « المثالية » (أو التصورية عند يوسف كرم) . ويرجع سبب تفضيل
 مصطلح « المثالية » الى أنه يشير ضمنا الى كون الأشياء لا تبدو في
 نظر بركلى الا فى شكل مركبات من الأفكار فى عقول كائنات روحية
 تدركها ، على أن هذا المصطلح مضلل نوعا ، لا لكونه يستعمل أيضا فى
 الدلالة على أولئك المولعين بالمثل العليا ، وانما أيضا لأنه يعنى عدم وجود
 أى شيء غير الأفكار . ويعد بركلى ذاته مسئولا جزئيا عن ذلك ، بالنظر
 الى استعماله لشعار *esse est percipi* « ان يوجد الشيء يعنى
 أن يدرك حسيا » ، يعنى أنه لا يوجد الا فى الإدراك ، والا بقدر إمكان ادراك
 مكوناته . غير أن بركلى يعتقد أنه الى جانب هذه الأفكار التى تدرك ،
 فلا بد من وجود كائنات تقوم بالإدراك ، ومن هنا وإذا أريد التعبير عن
 ذلك فى صورة أوفى سيتوجب القول بأن وصف شيء ما بالكينونة يعنى
 اما أن يكون مدركا (بفتح الراء) أو أن يكون هو القائم بالإدراك .
 فالواقع لا يتألف من أفكار فحسب ، وانما أيضا من كائنات روحية تدرك
 هذه الأفكار . و الأفكار والكائنات الروحية على السواء كيانات
 لامادية فى نظر بركلى ، وليسوا أشياء مادية . ومن هنا يكون مصطلح
 « اللامادية » هو الأنسب ، لأنه يعبر على أفضل وجه عن فكرة عدم وجود
 أشياء مادية فى العالم ، أى لا وجود لجواهر لا مفكرة أو مادية صماء ، كما
 يعتقد الماديون ، وأن كل موجود بصفة حقيقية يكون لا ماديا فى طبيعته .

وثم اتفاق بين بركلى ولوك فى نقطة واحدة على أقل تقدير ، تتمثل
 فى قول لوك أن أفكارنا عن الأشياء تتألف من أفكار بسيطة أو كيفيات
 حسية فحسب ، وأن معرفتنا لها تعتمد فقط على مالدينا عنها من أفكار
 فى عقولنا . ومن المفروض أن لوك كان سيؤيد بركلى - كما يعتقد -
 عندما يقول :

« لما كان العديد من هذه (الأفكار البسيطة) تشاهد مصاحبة كل منها
 للآخرى ، فانها قد أصبحت تنطوى تحت اسم واحد ، وتقدر على أنها
 شيء واحد . وهكذا - وعلى سبيل المثال - فعندما لوحظ حدوث اقتران
 لون ما ومذاق ما ورائحة ما ، وشكل ما ، فقد رُئى أن هذا يدل على
 أن هناك شيئا واحدا متمايزا ينطبق عليه اسم التفاحة » (P : ١)

اما مواضع اقتران لوك عن بركلى فقد ظهرت فيما يلى :

أولاً : ينكر بركلي إمكان ذكر أى اختلاف بين تلك الأفكار التى سماها لوك أفكار « الكيفيات الأولية » والأفكار الأخرى التى سماها بأفكار « الكيفيات الثانوية » .

ثانياً : ينكر بركلي وجود أى مبررات لدينا (إذا سلمنا بأن جميع هذه الأفكار فى عقولنا) لافتراض وجود أية أشياء مستقلة عن عقولنا ، وتناظر الأفكار التى بعقولنا . ويرى أن الكلام عن مثل هذه الأشياء لن يكون له أى معنى على الإطلاق . ومهما يبدو من غرابة فى هذا الرأى للوهلة الأولى ، إلا أنه يشعر أن أى إنسان يفكر ملياً فى هذا الشأن سيجرى نفسه مضطراً للاعتراف بأن « هناك بعض الحقائق التى تتميز بشدة اقترابها من العقل ووضوحها ، بحيث لا يحتاج المرء الى ما هو أكثر من فتح عينيه ليراها : » وكم بدت لى هذه الحالة بالغة الأهمية ! فلولا العقل ما أمكن للأجسام التى يتألف منها الاطار الهائل للعالم أن تحيا وتبقى ، وما أمكن لوجودها أن يعرف أو يدرك بدونها » (P. ٦) .

ويرى بركلي أنه على الرغم من وجوب وضوح هذه الحقيقة للعقل ، فإن معظم الناس لم يفتحوا أعينهم بعد لرؤيتها . وعلى الرغم من اعترافه بغرابة هذا الرأى فإنه يكتب يقول :

« حقا هناك رأى شائع بين الناس على نحو غريب ، بأن البيوت والجبال ... أو بمعنى أصح جميع الأشياء الحسية لها وجود طبيعى وحقيقى متمايز عن كينونتها التى تدرك بوساطة الفهم . غير اننى ... إذا لم أكن أخطأ ... أرى أن هذا الكلام يحتوى ضمناً على تناقض واضح ... إذ هل تعد الأشياء السابق ذكرها شيئاً آخر غير الأشياء التى ندركها بحسنا ؟ » .

« فما الذى ندركه الى جانب أفكارنا وأحاسيسنا ؟ . وليس من خير المقبول أن يكون أى شيء من هذه الأشياء ، أو أى جمع بينها موجوداً دون أن يدرك ؟ » (P. ٤)

هنا يعرض بركلي برهانه على طريقة ما قل ودل . فالبيوت والجبال وباقى الأشياء ماهى إلا أشياء ندركها بحواسنها . ففى الحق نحن لا ندرك عن طريق حواسنا ما هو أكثر من أفكارنا وأحاسيسنا . وليس بمقدور أفكارنا وأحاسيسنا أن توجد فى أى مكان ، إلا فى عقولنا ، ومن ثم فإن

كل ما ندركه بحواسنا هو داخل عقولنا ، ومن هنا تكون البيوت والجبال وباقى الأشياء موجودة فقط فى عقولنا .

على أنه لا يبدو لى أن هذا البرهان قد اشتمل على أكثر من نقطتين بالاستطاعة الاعتراض عليهما . ففى ظنى اننا جميعا سنسلم بما يقوله بركلى عن عدم امكان وجود الأفكار والأحاسيس الا فى عملية الادراك . فأولا قد يتجه الشك الى حقيقة قيامنا بادراك البيوت والجبال ، يعنى هل حقا ان ما ندركه هو البيوت والجبال ، يعنى هل ما ندركه « البيت » أو « الجبل » . ان هذا بلا شك هو الاعتراض الذى كان لوك سيثيره ، ولعله كان سيحاجى ويقول : اننا لا ندرك البيت ذاته ، وأن ما يحدث بالأحرى هو مجرد ظهور أفكار ما فى عقولنا من تأثير فاعلية البيت ذاته على حواسنا من خلال وسيط ما . على أن هذا الاعتراض لا يقتصر على حمله فى طياته على الافتراض المسبق بأن الشيء الأوجد الذى ندركه ادراكا مباشرا هو أفكارنا وأحاسيسنا (وهذا رأى يرحب به بركلى) ، ولكنه يحمل فى طياته أيضا القول بعدم وجود هوية بين البيت ذاته وأفكارنا عنه وكل ما هناك هو وجود صلة بينهما هى صلة العلة بالمعلول ، ولأن يبدو هذا التفسير مقبولا لبركلى . وسرعان ما سنراه يشير الى أن هذه القضية ستكون موضع شك ، اذا نحن افترضنا زيف النتيجة التى اهتدى اليها لوك . ولعله سيسأله آنئذ : « اذا طرحت جانبا ما ذكرته عن النظرية العلية للادراك ، والتى اراها موضع شك ، فما هى المبررات التى تستند اليها فى اعتقادك أن ما ندركه هو شيء آخر غير البيت ذاته ؟ ان هذا على أى حال هو ما نراه نحن أنفسنا عندما ندرك البيت . وما هى المبررات التى لديك لتبرير الزعم بأن البيت شيء آخر غير ما ندركه ؟ والظاهر أنه سيقعز على لوك الى حد ما الاهتداء الى اجابة مرضية على ذلك .

ثانيا : قد يثار سؤال مؤداه : ألا ندرك شيئا آخر بحواسنا خلاف أفكارنا وأحاسيسنا . ويضخّب التساؤل الخاص بهذه المقدمة عادة قبول الاعتراض الأول بأن قلائل قد يقرون الرأيين : الرأى الذى يعتقد اننا ندرك البيوت والجبال وما أشبه بحواسنا . والرأى الثانى القائل بأن ما ندركه ليس أفكارنا ولا أحاسيسنا على حد سواء . ويعنى الشك فى هذا الرأى الثانى أو فى هذه المقدمة الثانية الشك فى افتراض أساسى عند لوك وبركلى وأغلب الفلاسفة المحدثين الآخرين ابتداء من ديكارت الى يومنا الحاضر ، ولم يقطن بعض الفلاسفة لذلك الا فى عهد قريب جدا . وبطبيعة

الحال ، اذا ثار الشك فى هذه المقدمة ، فان البرهان سيفقد فاعليته .
غير أن بركلى وكثيرين من الفلاسفة الآخرين السابقين له ومن اتوا بعده
قد يعتبرون ذلك اتجاها يائسا ، تجاهل الاقناع المدعم لهذا الرأى والمستمد
من العوامل العديدة التى عرضوها لبيان عدم استصواب - أو عم احتمال -
نسبة الألوان والمذاقات والروائح والأصوات - كما ندركها - للأشياء خارج
عقولنا .

وبدلا من أن يحاول فلاسفة عديدون نقض برهان بركلى بالاعتراض
على مقدمة أو أخرى من مقدماته الأساسية ، فانهم يقتنعون بالتسليم
بمقدماته - التى تعد مقدمات إبستمولوجية - ويعزفون عن استخلاص
نتائج الأونطولوجية يعنى انهم يريدون استعدادهم للتسليم بصحة
اعتراض بركلى على ما ذكره لوك . فنحن اذا ارتضينا القول بأنه ليس
لدينا تجربة لأى شىء آخر غير افكارنا وأحاسيسنا ، فانه لن يوجد فى
تجربتنا أى شىء يبرر افتراض أن افكارنا وأحاسيسنا قد نتجت من تأثير
أشياء مادية مستقلة عن حواسنا . ولكنهم يتوقفون قبل أن يذكروا عدم
وجود أى أشياء خلاف الأفكار والأرواح ، وأن ما ندركه لا يتضمن أى
شىء سوى الأفكار التى لدينا عنها فى عقولنا . ان معرفتنا بها تنحصر
فيما لدينا من أفكار عنها . أما هل يوجد أى شىء آخر خاص بها أكثر
من الأفكار التى لدينا عنها ، وما هو مصدره المحتمل فمن المسائل التى
يلوذون بالصمت حيالها .

ولعل بركلى يعتبر هذا اللوذ بالصمت دليلا على افتقار من يتبعون
هذا الطريق الى الشجاعة فى التعبير عما يقتنعون به . وما أشبه هذا
الموقف بموقف من « يكتفى بالانزواء تحت راية شك المعزلة . بينما
لا يحتاج الأمر الى أكثر من استخلاص النتائج التى تترتب بالضرورة
على هذا الرأى لانها هذا الشك » . ولكن هل تعد هذه النتائج المتضمنة
ضرورية حقا ، اذا راعينا أننا لا ندرك أى شىء غير افكارنا ، ومن ثم
فانه لا وجود لأى شىء خلاف القائمين بالادراك والأفكار التى يدركونها ؟
قد يكون بركلى مصيبا عندما قال أن تصور وجود أفكار مستقلة عن أى
ادراك لها يحمل تناقضا ذاتيا ، وربما اصاب أيضا عندما ذكر أننا اذا
لم نستطع أن نعى أى شىء غير الأفكار ، فانه لن يكون باستطاعتنا
اطلاقا أن نكون أى تصور موجب أو حافل بالمعنى عن أى شىء سوى
الأفكار . غير أن ما يتبع ذلك منطقيا مازال عدم احتمال وجود أى أشياء
خلاف الأرواح والأفكار ، ومن ثم تكون النتيجة التى اهتدى اليها : بأن

وصف شيء ما بأنه كائن لا يعنى أكثر من أن الشيء قد أدرك . أن أن تكون أنت هو المدرك (بكسر الراء) ليست متضمنة فى برهانه بالمعنى الدقيق الكلمة .

على أن الاعتراض الذى يوجهه بركلى لما ذكره لوك فى قوله : « رغم اقتصار تجربتنا المباشرة على افكارنا ، الا أن بوسعنا الحصول على معلومات عن الوجود الحق للأشياء الجزئية الحققة المستقلة عن العقل ، قد كان مقنعا . كما أن حجته التى أقامها ضد تفرقة لوك بين الكيفيات الثانوية (التى لا توجد فى الأشياء ذاتها) والكيفيات الأولية (الموجودة فى هذه الأشياء) قد جاءت مقنعة أيضا . إذ يشير بركلى أولا : الى عدم إمكان تخيلنا لما ستكون عليه الأشياء لو توفرت لها الكيفيات الأولية وافترضت الى الكيفيات الثانوية :

« ليس فى مقدورى أن أكون أية فكرة عن جسم ممتد ومتحرك . إذ لا بد أن أتصور أن له لونا ما وكيفية حسية ما ، من المعترف به أنها غير موجودة الا فى العقل فقط . وباختصار فإن الامتداد والشكل والحركة كصفات منتزعة من جميع الكيفيات الأخرى أمر لا يمكن تصويره ومن ثم فحينما توجد الكيفيات الحسية الأخرى ، لا بد أن توجد هذه الكيفيات أيضا فى العقل ، وليس فى أى مكان آخر ، كما يجب أن نعلم ، » (P : ١٠) :

ثانيا : يشير بركلى وبتصميم أكبر الى أن افكارنا عن الامتداد والشكل والحركة وغير ذلك ، لا تزيد عن كونها افكارا ، ولا تختلف فى هذا الشأن عن افكارنا عن الألوان والأصوات والمذاقات ، وأنه لو صح - كما ذكر لوك - أنه ليس بمقدورنا أن نجرب بطريقة مباشرة أى شيء آخر غير افكارنا ، فأننا لن نكون محقين فى الحالين ، إذا اعتقدنا أن افكارنا عن هذه الكيفيات تناظر الكيفيات الفعلية للأشياء الموجودة مستقلة عن عقولنا .

ويشعر بركلى بعد هذا التداعى الذى حدث للتفرقة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية بأن المبرر الباقى للاعتقاد فى وجود المادة كشيء مستقل عن العقل قد تلاشى ، ومن ثم يلاحظ الآتى :

« لقد اعتقدت (فى إحدى المرات) أن اللون والشكل والحركة وباقى الكيفيات الحسية أو العوارض الحسية موجودة بالفعل بدون العقل

وبدت الحاجة ماسة لهذا السبب لافتراض وجود دعامة أو ركيزة غير مفكرة أو جوهر غير مفكر يرد اليه وجود هذه الأشياء . إذ لا يمكن تصور وجودها اعتمادا على ذاتها . وفيما بعد وبمرور الزمان ، وبعد أن اقتنع الناس بأنه لا وجود للألوان والأصوات وباقي الكيفيات الثانوية الحسية بغير العقل ، فانهم انتزعوا هذه الدعامة أو الجوهر المادى من هذه الكيفيات ، وتركوا الكيفيات الأولية وحدها كالشكل والحركة وما أشبه واستمروا يتصورون وجود هذه الكيفيات بغير العقل ، ويتصورون أنها بحاجة الى دعامة مادية بالتبعية . لكن بعد أن تبين استحالة وجود أية كيفية من هذه الكيفيات عن أى طريق آخر غير الروح أو العقل الذى يدركها ، فإن ما يتبع ذلك هو عدم وجود أى مبرر لاستمرار افتراضنا وجود المادة . مادامت هذه الكلمة تؤخذ على أنها تعنى دعامة غير مفكرة من الكيفيات أو العوارض التى بوسعها الوجود بغير العقل ، . (P. ٧٣) .

إن هذا عرض دقيق للتطور التاريخى الفعلى فى الفلسفة ، يبين كيفية الانتقال من الاتجاه الواقعى غير المحدد للمذهب المدرسى الى صورته بعد أن حوره ديكارت ولوك ، ثم بركلى ذاته . ومن المؤكد أنه يبدو تطورا منطقيا : ومن ثم فإذا كنت ترى فى نفسك عزوفا عن قبول النتيجة التى اهتدى اليها بركلى فما عليك الا أن تحدد كيف ستبتعد عنه قبل أن تصل الى نهاية هذا الاتجاه ؟ وكيف ستتمكن من تدبير ذلك ؟

الأفكار والأشياء :

استندت الحجة الأساسية « للمذهب اللامادى » - كما أسلفنا - الى كون أفكارنا هى الشيء الأوحد الذى بوسعنا إدراكه ادراكا مباشرا ، وأنها رغم تمتعها بالوجود « الحق » فى عقولنا ، فإن الماديين أنفسهم لا يعتقدون أن لها وجودا مطلقا مستقلا عن أى عقل كان . كما أنه ليس بمقدورنا أن ندرك المادة أو الجوهر المادى ادراكا مباشرا كشيء مستقل عن جميع العقول - وهذا أيضا ما يرغب أنصار المذهب المادى على الاعتراف به ، وأنه ليس بالاستطاعة ذكر أى مبرر لافتراض وجود المادة بعد تصورهما كشيء موجود فى ذاته ، لأن وجودها ليس متضمنا منطقيا فى أى شيء ندركه ادراكا مباشرا ، كما أنه ليس هناك حاجة منطقية لذلك . وتحتاج هذه النقاط الأخيرة الى مزيد من الايضاح . ولكن قبل ذلك هناك أشياء قليلة تستحق أن يقال عن ماهية النتيجة التى يحتمل أن تترتب على هذه الحجة بافتراض صحتها .

فالظاهر أن بركلى قد وقع فى لبس فخلط بين القول بأن ما يتبع ذلك هو استحالة وجود أشياء أخرى غير الأفكار والأرواح وبين القول بأن قولنا بوجود أشياء أخرى غير الأفكار والأرواح يعد لغواً . . . والزم الأخير قد يبدو أضعف كثيراً من الزعم الأول . فبينما قد يكون من اللغو التحدث عن أية أشياء ليس بمقدورنا أن نعرف عنها شيئاً لا عن طريق التجربة ، ولا عن طريق العقل ، فإنه قد لا يبدو أن ما يترتب على ذلك منطقياً هو عدم وجود أشياء لا نقدر على الحصول على معرفة بها عن طريق التجربة أو العقل .

إن ما وقع فيه بركلى من لبس فى هذه النقطة يمكن أن ينظر إليه على أنه شيء ظاهرى فحسب - إلى حد ما على أقل تقدير - إذا راعينا أنه قصد بكلامه تصويرين للمادة ، فعندما يتحدث بركلى عن استحالة وجود المادة ، أو ما يكتنف معنى المادة من تناقض ذاتى ، فإن ما يخطر بباله هو تصور المادة أو الجوهر المادى على غرار الكيفيات الأولية للوك . وهنا النقطة التى يركز عليها هى قوله أنه إذا اعتقد أن الجوهر المادى موجود مستقلاً عن أى عقل ، وله خصائص الامتداد والشكل والحركة والصلابة ، فإن هذا الاعتقاد سـيـتضمن تناقضاً ، لأن هذه المصطلحات جميعاً تتبع الكيفيات الحسية ، أى لا تختلف عن اللون والصوت والمذاق والرائحة . ولما كانت هذه الكيفيات كيفيات حسية ، فإنها جميعاً أفكار ، ومن ثم فبحكم طبيعتها فإنه ليس باستطاعتها الوجود بصفة مطلقة أو مستقلة عن أى عقل . ولما كان النظر إلى الشيء على أنه من غير المقدور أن يوجد مستقلاً عن أى عقل - من ناحية ، وعلى أنه أيضاً مستقل عن أى عقل ، يحمل تناقضاً ذاتياً ، لذا ولكى نتجنب الوقوع فى أى تناقض ذاتى ما علينا إلا أن نكف عن نسبة الصفات أو الكيفيات الحسية فى مدركاتنا للمادة ، التى لا يصح أن تنسب إليها أية كيفيات مادماً لم نتعرف إليها فى أية تجربة من تجاربنا .

على أنه من المؤكد احتمال وجود تناقض ذاتى فى القول بوجود أفكار موجودة فى ذاتها مستقلة عن أى عقل ، أو أى فعل من أفعال الإدراك ، مع استمرار الميل إلى الاعتقاد - كما فعل لوك - فى وجود أشياء مستقلة عن أى عقل ولها كيفيات مشابهة لتصورنا للكيفيات الأولية . وسنفسر هذه الحالة على أنها لا تعنى وجود أفكارنا مستقلة عن أى عقل ، ولكنها ستعنى بالأحرى وجود أشياء لها كيفيات تتوافق وبعض أفكارنا مستقلة عن أى عقل . وسيساعد هذا الحل على تجنب التناقض الذاتى .

ويجىء رد بركلى على ذلك « بأن أية فكرة لن تتشابه الا مع فكرة أخرى . فاللون والشكل ليس بمقدورهما أن يتشابهيا الا مع لون آخر أو شكل آخر (٨ : P) وربما بدا هذا الرأى اقرب الى التزمّت ، لأنه قد تجاوز القول بعدم قدرتنا على معرفة هل تتشابه افكارنا وكيفيات الأشياء بالنظر الى أن الفرصة لم تتح لنا قط للمقارنة بينهما (مادامت تجربتنا قاصرة على افكارنا ذاتها) . وربما بدا هذا القول معقولا اذا سلمنا بأننا لا ندرك قط ادراكا مباشرا أى شيء باستثناء افكارنا . ولكن بركلى يذهب الى ما هو أبعد . وهناك على أى حال شيء ما يمكن أن يقال دفاعا عن الموقف الذى اتخذه :

- « اننى اتساءل هل بالاستطاعة ادراك هذه الأحوال المزعومة أو الأشياء الخارجية التى لدى افكارنا منها (أو يفترض ذلك) ، أو صورا أو تمثيلات فى ذاتها أم لا ؟ . واذا أنت (سلمت) بانها ليست كذلك ، فاننى أرى الاستشهاد بأى شخص لكى يفتينى هل يعقل القول بوجود تشابه لون ولو شيء خفى آخر ، أو وجود تشابه بين صلابته أولينه وبين كيفيات شيء آخر غير ملموس . والأمر بالمثل عن باقى الكيفيات » (٨ : P)

ان النقطة التى يستند اليها هى عدم قدرتنا التكلم بطريقة غير مهوشة عن وجود تشابه بين افكارنا والكيفيات الخاصة بأشياء موجودة وجودا مستقلا ، عندما يكون هناك اختلاف كبير بين الحالتين من حيث المبدأ استنادا الى انه باستطاعتنا ادراك احدى الحالتين ، بينما تتصور الحالة الأخرى بحكم طبيعتها على أنها غير كائنة . فنحن نعرف ما الذى يعنيه قولنا أن كيفية مدركة ما تشبه كيفية مدركة أخرى ، ولكن ما الذى يحتمل أن يعنيه قولنا بوجود مشابهة لا تخضع لهذا الشرط ؟ . ولكن قبل أن يرفض زعم بركلى أن لأشياء يشبه فكرة أخرى غير فكرة غيرها ، وما يستخلصه من ذلك عن وجود تناقض ذاتى فى نسبة انواع الكيفيات التى نصادفها فى التجربة لأشياء موجودة مستقلة عن أى عقل ، لابد من بيان إمكان استخلاص معنى معقول من هذا الزعم .

ومن جهة أخرى ، فان بركلى يجنح الى القول بأن اتصاف هذا التصور بما يجعله من معاني حافلة بدلا من اتصافه بالتناقض الذاتى هو الذى دفعه الى النظر الى المادة كشيء لا يتصف بأى كيفيات نوعية موجبة . على اننا لا ننسى أنه اذا تعذر قولنا أى شيء محدد عن المادة خلاف كونها شيئا مجهولا موجودا مستقلا عن أى عقل ، فاننا لن نكون

افصحنا في هذه الحالة عن أكثر من النذر اليسير عنها ، بحيث تتعدى نسبة التناقض الذاتي لنا الا فيما ندر . وفي الحالات التي يذكر فيها تصور للمادة من هذا القبيل ، فان بركللي يواجهه بذكر حجة أخرى بديلة ويذكر أنه عندما ينظر الى المادة على هذا النحو ، فانها لن تصلح لتفسير أية واقعة مفردة من التجربة ، بل ولن يكون بمقدورها التزويد بأي تفسير أسهل وأبسط لأية واقعة من وقائع التجربة ، لأن هذا التفسير سيكون أيسر اذا اتبعت النظرة اللامادية اليها ، ومن ثم فانه يفصح عن التحدى الآتى :

« اتحداك أن تطلعن على شيء ما في الطبيعة في حاجة الى تصور المادة لتفسيره أو ايضاحه » (D ٢٩٢) .

وما يراه بركللي هنا صحيح بالتأكيد ، لأنه اذا فسرت المادة على نحو سالب بعيد تماما عن التحديد ، لا يدل على أى خصائص تنسب اليها ، فان هذا التفسير لن يعد تفسيرا على الاطلاق ، وباختصار اذا رثيت المادة على هذا الوجه (كحاشية لتجنب التناقض الذاتي الذي يترتب على نسبة أية كفاءات تجريبية اليها) فان التصور سيصبح خاويا ، ومجردا من أية قيمة تفسيرية ، انه سيغدو فرضا لا نفع له ، معرضا للخدش من موسى الفيلسوف أو كام (*) . ان هذا ينقلنا الى النقطة التالية لبركللي ومؤداهما أنه في مثل هذه الحالات سيفقد تصور المادة أو تصور الجوهر المادى الموجود وجودا مستقلا أى إثارة للاهتمام العملى أو النظرى :

« اذا كان ما تعنيه بالمادة هو مجرد الدعامة غير المعروفة للكفاءات غير المعروفة ، فان وجود مثل هذا الشيء أو عدم وجوده سيكون سيان ، لأنه لن يهمنا على أى نحو . ولا أرى هناك أية ميزة للتشاحن حول معرفة أشياء لا نعرف ما هى ولا نعرف سببا لوجودها (P ٧٧) » .

غير أنه ما برح هناك - على ما يبدو - احتمال وجود أشياء أخرى في العالم غير الأفكار والأرواح . ومادام مثل هذا الاحتمال قائما ، فان

✻ ما يعرف بموسى أو كام أو مبدأ الاقتصاد يعنى المبدأ الذى يرى عدم الحاجة الى التسليم بوجود عدد كبير من الأشياء أو المبادئ اذا كان بالاستطاعة القناعة بالقليل منها . ويذكر الاب كويلستون أن هذا المبدأ ليس من اختراع الفيلسوف الوسيط أو كام . ان سبق للأخريين الجبريه . انظر كتاب Medieval Philosophy . تأليف F. C. Copieston . ص ١٢١ .

نظرية بركللي اللامادية ستكون مازالت مفتقرة الى الحسم بصورة قاطعة ومن هنا وعند هذه النقطة يحاول بركللي تدعيم نظريته بالقول بأن هذا الاحتمال ليس احتمالا حقيقيا ، لأنه ليس من الاحتمالات ذات البال التي يجب أن ينسب لها أى قدر من المعقولية الحققة . فليس لأى تصور سالب للمادة أى معنى على الاطلاق ، ومن هنا يقول :

« عندما لا يكون هناك ما هو أكثر من الفكرة الواهنة أو غير الكافية التى تستخدم من قبيل الادعاء ، فأننى لن استخلص منها أى شىء ضد تصور أى شىء أو تصور وجوده ، ولكن استدلالى سيتخذ الشكل الآتى :

« انك لا تعنى أى شىء ألبته . فأنت تستعمل الكلمات على غير هدى ولا ترمى الى أى شىء ذى بال » (٢٩١ D) .

والحق أنه اذا استعمل مصطلح ما على مثل هذا النحو بحيث لا يعنى أى شىء على الاطلاق ، فإنه سيغدو غريبا قيام أى شخص بالاصرار على القول بأنه مازال هناك مثل هذا الشىء الذى يدل عليه هذا الاسم أو المصطلح . وهكذا يستنتج بركللي فى نهاية المحاوره الثانية :

« اذا لم يكن هذا كافيا لاثبات استحالة شىء ما . فبالله عليك عرفنى ماهو » (٢٩٥ D) . ولكن على الرغم من أن العجز عن الربط بين أى معنى محدد بفكرة شىء ما - لا تحسب من الأفكار أو الأرواح قد يخلق ادعاء قويا ضد من يزعم احتمال وجود مثل هذا الشىء الا أنه سيقصر - كما يظهر - عن اثبات استحالة مثل هذا الشىء . وهكذا يكون بركللي قد بالغ فى اثبات دعواه ضد من يرغب فى تأييد القول بالامكان المنطقى للبحث لوجود شىء ما بالاضافه الى الأفكار والأرواح .

على أنه حتى اذا صح القول بأن بركللي لم يتمكن من القيام بما هو أكثر من بيان أن ما ذكره هو أقوى اعتراض يمكن الاتيان به من الناحية العقلانية ، فإن ما حققه يعد شيئا عظيما ، بعد أن درج المذهب المادى التقليدى على عدم الاكتفاء بتأكيد وجود الجوهر المادى ، ولكنه دأب أيضا على الادعاء بإمكان ذكر الشىء الكثير عنه . فلو صح أن ما بمقدورنا أن نحققه - فى الواقع - يقتصر على التعرف على وجود الأفكار والأرواح ، وعلى قدرتنا على التحدث عنهما فحسب حديثا حافلا بالمعنى ، واذا كان وجود أى « شىء آخر » خلاف الأفكار والأرواح هو مجرد احتمال منطقى بحث ، واذا كان هذا « الشىء الآخر » لا يشبه على أى نحو أى شىء لدينا تجربة عنه ، حتى لو كان موجودا . فى هذه

الحالة ، سيكون المذهب المادى قد تزعمت أركانه ، وسيفقد تصور
الجوهر المادى كل اهمية فلسفية ، من ناحية الغايات العملية على اقل
تقدير .

ويرى بركللى انه من غير المفهوم لماذا يشعر بعضهم بالقلق من جراء
هذه النتيجة ؟ ويذكر بطريقة مقنعة للغاية انه لن يترتب على هذه النتيجة
اى اثر ولو واهن من الاختلاف من الناحية العملية ، سواء فى مجال
العلم أو مجال التجربة على حد سواء . اذ سيكون بوسع العلم مواصلة
نشاطه مثلما كان يفعل فيما مضى ، لأن مهمته هى البحث عن اى الظواهر
ترتبط بأى الظواهر الأخرى . وبعبارة أخرى سيكون بوسعه الاستمرار
فى بحث قوانين الطبيعة دون تعرض لمعوقات تذكر . وسيأتى الاختلاف
الأرحد فى طريقة فهمه لما يتعلق بهذه القوانين . ولعل بركللى كان يفهم
مهمة العلم فهما عصريا للغاية ، لأنه يرى على غرار الممارسين المحدثين
العام وفلاسفة العام المحدثين أن قوانين الطبيعة التى يكتشفها العلماء ليست
مستقلة تماما عن التجربة الانسانية ، وتنتظر من يكتشفها . ولكنها
بالأحرى تمثل أوصافا لأنماط من الظواهر التى تحدث فى التجربة
الانسانية ، ومن هنا رأيناه يدفع « فيلونوس » فى كتاب المحاورات الى
القول : « ان هدفى هو مجرد معرفة ماهى الأفكار التى تترابط سويا .
وكلما ازدادت معرفة الانسان بالارتباطات بين الأفكار ، تزايد ما يقال
عن معرفته بطبيعة الأشياء » (٣٢٠ : D) فليس العلم معنيا بأى
شئ قد يكون حقيقيا ، أو قد يكون موجودا مستقلا عن الظواهر التى
نعيشها ، أو قد نكون على وعى بها ، ولكنه بالأحرى معنى فقط بوصف
الانتظام الواقع بين الظواهر المشاهدة . والعالم بهذا المعنى لا يهتم
بمسألة هل يوجد شئ ما أسمى من هذه الظواهر أو متجاوزا لها على
نحو ان يكون بمقدورنا تجربته قط . ولا ينزع العالم الى التفكير فى
انكار أن ما اتمدنى اليه هو معرفة طبائع الأشياء ، لأن ما اكتشفه هو
ما يحدث بصفة منتظمة فى علاقة الظواهر بعضها ببعض التى نجربها
بالفعل . وليس من المستبعد منطقيا وجود شئ أشبه بالجوهر الكامن
وراء هذه الظواهر ويقع خارج نطاق تجربتنا ، ومن ثم لا يصح القول
بان بمقدورنا معرفة طبيعته الأساسية أو الباطنية .

والحق أن بركللى يعد أول فيلسوف يذكر أن المعرفة التجريبية
— معنى معرفة الأشياء المكتسبة عن طريق التجربة — هى فى الواقع معرفة
حققة طبقا لخصائصها ، بغض النظر عن الرجوع الى براهين اثبات وجود

الله • ويلاحظ بركللى بحق أن الشك الذى يتركز على الطبائع الحقة للأشياء ، والميل الى الظن بأن المعرفة التجريبية للأشياء أدنى مرتبة من المعرفة الحقة ، انما يرجع بصفة مباشرة الى النظرة التى تعتقد أن الأشياء تحقوى على ما هو أكثر مما جربناه أو بوسعنا تجربته ، فإذا رأى أحد أن كل ما جربناه بطريقة مباشرة ، هو أفكارنا ، وأن للأشياء وجودا مستقلا عن عقولنا ، فى هذه الحالة سيكون لا مفر من الوقوع فى براثن الشك ، اذا حدثت محاولة لمعرفة طبائعها الحقة - كما اعترف لوك بالذات ، وبذلك لن يصح القول بأن المعرفة العلمية أو التجربة العادية مساوية للمعرفة الحقة بطبائع الأشياء ، ولن يكون باستطاعتنا وصف المعرفة التجريبية بالمعرفة الحقة ، الا اذا اعتقدنا أن الأشياء لا تحقوى على صفات ليس بمقدور تجربتنا الخوض فيها • وهكذا يتضح أنه لو كان بركللى محقا فى دعواه عدم امكان تجربتنا لأى شىء سوى أفكارنا ، فانه سيكون محقا أيضا فى اعتقاده أن بمقدور الانسان تجنب الشك ، واعتبار المعرفة التجريبية معرفة حقة اذا اعتقد أن الأشياء لا تزيد عن كونها أفكارنا بعد أن اتخذت شكلا مركبا •

ويوفق بركللى أيضا عندما يرى - مختلفا عن لوك - اننا اذا لم نجرب أى شىء آخر خلاف أفكارنا ، فان الأمر لن يقتصر على عدم امكان معرفتنا للطبائع الحقة للأشياء ، ولكننا سنعجز أيضا عن معرفة حتى وجود الأشياء الجزئية • فمن جهة أخرى ، أن من نتائج موقفه ، الاعتقاد بامكان معرفتنا لوجودها • وفيما يتعلق بالأشياء ، فإذا كان معنى الكينونة مرتبطا بما ندركه ، فانه سيصبح أيضا وجود ترادف بين ما « يدرك » و « ما يكون » • إذ يرى بركللى اننا عندما ندرك شيئا ما ، فلا يجب علينا لارضاء أنفسنا ، أن نذهب لاقناع أنفسنا بوجود شىء آخر مستقل عن مدركاتنا ، ولكنه مناظر لها (وهذه مهمة مستحيلة) قبل أن نستنتج وجوده •

بطبيعة الحال ، لم يقصد بركللى القول بأن جميع الأشياء التى تمر بعقولنا تتساوى فى منزلتها ، لأنه يرى مثل الآخرين جميعا وجود اختلاف بين الوجود الحقيقى - من جهة - والأشياء التى تتخيل أو تظهر كهلوس قصص - من جهة أخرى • ويعتقد أن أدراك الشىء يعنى أنه كائن ، ولكن الحلم بالشىء أو تخيله أو توهمه ، كما يحدث فى الهلوسة ، لايعنى أيضا أنه كائن • ويرى أنه بالاستطاعة اقامة هذه التفرقة مثل امكان اقامتها فى أية حالة أخرى • ومن ثم فانه يسوق « فيلونوس » فى كتاب

المحاورات الى القول : « الوسيلة ذاتها التي اتبعتها فى التفرقة بين الأشياء والكائنات الخرافية فى مشروعه سيصبح اتباعها هى نفسها فى حالتى (٣٠٦ D) . ويحاجى ويقول : اننا نفرق عادة بين تلك المدركات التى نصفها بأنها « حقيقية » والمدركات الأخرى اعتمادا على على الجمع بين ثلاثة معايير : (P)

(١) حيويتها ووضوحها .

(ب) حقيقة أنها ترد الى عقولنا على نحو لارادى أكثر من كونه اراديا .

(ح) تماسكها هى وباقى تجربتنا . ويلاحظ بحق أنه استطاع تطبيق هذه المعايير تطبيقا متوافقا ، بطبيعة الحال ، ستكون هناك حالات إشكالية كائنات معينة من الهالوس والخداعات البصرية والأحلام العنيفة ، غير أن هذه الحالات لم تبد إشكالات فى نظره أكثر مما تبدو لى شخص آخر ، كما جاء فى حكمه النهائى عليها على نفس النحو الذى يتبعه أى شخص آخر .

وباختصار ، فبينما ينكر بركللى الوجود المطلق للأشياء (يعنى وجودها مستقلة من أى عقل) ، إلا أنه يوافق على التفرقة بين الوجود الحق للأشياء ، ومجرد تخيلها أو ظهورها فى الأحلام والهالوس ، وكل ما هناك هو أنه لم يجعل هذه التفرقة تستند على وجودها المطلق فى مقابل وجودها فى عقولنا ، ولكنه بالأحرى جعل هذه التفرقة تستند الى الاختلاف فى الكيف والاختلافات بين بعض أفكار فى عقولنا وأفكار أخرى ، بل لقد ذهب بعيدا الى حد استبقائه لاستعمال تعبير « الأشياء الخارجية » على شريطة أن يفهم منه الدلالة على تلك المركبات من الأفكار المستمدة من الأحاسيس اللارادية وغير المستمدة من الخيال أو الأحلام .

ويعرف بركللى أن من بين الاعتراضات التى ستوجه الى نظريته هو أنها ستجعل من المستحيل القول بإمكان تشابه اثنين من الناس فى ادراك نفس الشيء . ويسلم بذلك ويرى أنه إذا كان المقصود بالتشابه تشابهها من الناحية العددية ، وليس التشابه فى الكيف ، ستكون هذه النتيجة متوقعة ، ولكنه يشير بحق الى أنه فى غير مقدور أحد أن يعتقد أن هذا الاعتراض اعتراض على نظريته ، إذا اتخذ موقفا يؤيد فيه ما يقال عن أننا لا ندرك قط ادراكا مباشرا سوى أفكارنا ، لأن النتيجة ذاتها ستترتب على نظرة لوك أو نظرة أى إنسان آخر يتخذ هذا الموقف ، حتى لو اعتقد

أن أفكارنا أشياء مادية مستقلة في وجودها • والوسيلة الوحيدة لتجنب هذه المشكلة هي الاعتقاد بأننا ندرك إدراكا مباشرا الأشياء المادية المستقلة في وجودها ، ويتماثل بركلي هو ولوك في اعتبارهما هذا الاعتقاد ضربا من السخف • فضلا عن ذلك ، فإنه لم يعتقد أن هذه المسألة مشكلة هامة على أي نحو • ففي نظره ، لا يستبعد القول بقيام شخصين بإدراك تماثل للشئ نفسه ، وأن يجرى هذا « التماثل » في الإدراك من حيث الكيف ، مع عدم ضرورة افتراض جوهر مادي موجود بصفة مستقلة ، هو الذي يدفعهما إلى الحصول على الفكرتين التي لديهما حتى يستطيع القول عنهما بأنهما يفكران فكرتين متأنيتين ومتماثلتين من حيث الكيف ، وبمقدورنا أن نفسر هذه الحالة على نفس النحو الذي اتبعه بركلي في تفسيره لكيفية حصول كل شخص منا على جميع ما عنده من مدركات • وهذا ينقلنا إلى تفسيره لأصل مدركاتنا •

ويرفض بركلي ما ذكره لوك عن النظرية العلية في الإدراك جزئيا لأسباب غير خافية • إذ أن ما رواه لوك في هذا الشأن قد استند على افتراض مسبق يرى أن الجواهر المادية موجودة مستقلة عن عقولنا ، وأنها تدفعنا إلى الحصول على ما لدينا من أفكار ، من تأثيرها الفزيائي على حواسنا • ويرفض بركلي هذا التصور بالذات عن الجواهر المادية ذات الوجود المستقل • غير أنه قد يستند على صحة حجة أخرى أيضا ضد نظرية لوك • وتهدف هذه الحجة إلى إثبات أنه حتى إذا وجد نوع ما من الجوهر المادي ، فإنه لن يكون باستطاعته أن يصبح علة لأفكارنا • والحجة قوامها كالاتي : ليس بالاستطاعة أن يكون الجوهر المادي علة أفكارنا ، إلا إذا كان فعالا • فلو كان منعدم الفاعلية تماما ، فإنه سيمعز عن القيام بدور علة أي شئ • أما إذا كان فعالا فزيائيا فيتعين أن تتوافر له خصائص الحركة والامتداد والصلابة • غير أن تصور وجود جوهر مادي مستقل تماما عن العقل كشيء ممتد وصلب ومتحرك سيكون من نوع التصورات التي رثى فيما سبق أنها تحمل تناقضا ذاتيا ، لأن الحركة والامتداد والصلابة هي جميعا كيفيات ندركها إدراكا مباشرا ، أو هي عبارة عن أفكار في العقل • وهكذا يتضح أن المادة إما أن تتصور على نحو تكون فيه غير قادرة على القيام بدور علة لأي شئ (ومن ثم تكون معدومة الفاعلية) ، أو يتعين أن تتصور على نحو يتضمن تناقضا ذاتيا ، ومن ثم سيفتقر المذهب القائل بأن المادة أو الجوهر المادي هو علة أفكارنا في الحالين إلى التماسك •

ويضيف بركلى الى هذه الحجة المثيرة للاهتمام حجة أخرى (سبق
للابينتز استعمالها) ترى أنه من غير المفهوم كيف يتسنى لأى مقدار من
حركة أى شىء لا يتصف بأكثر من كونه ممتدا وصلبا أحداث فكرة أو
تصور ، وأقر لوك ذاته بأن هذه الحالة غير مفهومة ، ولكنه سلم بها
كأمر من الأمور الواقعة . ويتماثل بركلى ولايبنتز فى حكمهما على مثل
هذا القبول أو التسليم عن طيب خاطر بشىء لا يقبل التصور على أنه
أمر لا يوثق به البته . ويضيف بركلى الى ذلك حجة أخرى ترى أننا لما
كنا لا نجرب إطلاقا الأشياء المادية الموجودة وهى تحدث الأفكار عندنا ،
وكل منا مستقل عن الآخر ، فليس لدينا الحق فى تطبيق مبدأ العلية تطبيقا
يتجاوز الحدود التى لاحظنا صلاحيتها للتطبيق فيها ، حتى إذا سلمنا
بإمكان المنطقى لوجود نوع ما من الجوهر المادى غير المعروف .

غير أن بركلى لا يستنتج من جميع هذه البيانات خطأ النظرية العلية
للدراك كلية . وعلى العكس فإنه يتجه الى اتباع صورة أخرى منها يستند
فيها - على الأخص - على كون مدركاتنا غير ارادية ، ومن ثم فإنه يتفق
اتفاقا كاملا هو ولوك فى القول بوجوب وجود علة لهذه المدركات خارج
أنفسنا . أما موضع الاختلاف بينهما فيرجع الى ما يراه طبيعة هذه العلة .
وتبعاً لذلك فإننا نراه يجرى على لسان فيلوفوس (فى كتاب المحاورات)
القول الآتى :

« اننى لا أجد على أى نحو أى خطأ فى استدلالك عندما انتزعت
العلة من الظاهرة ، ولكنى أنكر تسمية العلة التى قام العقل باستخلاصها
بالمادة » (٢٨٢ : D) .

ويقترح بركلى الاستعاضة عن « المادة » كعلة لأفكارنا بالله . وهكذا
يقدم صورة من النظرية العلية للدراك يحل فيها الله محل المادة كعلة .
فإذا استبعدت المادة (للأسباب السالفة الذكر) ، وإذا لم يكن بمقدور
أفكارى ذاتها أن تكون علة لنفسها أو علة لأى شىء آخر (وهو رأى
يراه سخيفاً بحق) . وإذا كنت أنا ذاتى لست علة هذه الأشياء (وأنا
لا أبدو بالتأكيد هكذا عندما أقوم بعملية الإدراك) فإنه من المنطقى
- على ما يبدو - كما يقول بركلى : « أن تكون هناك إذن ارادة ما أخرى
أو روح هى التى أحدثتها (٢٩ : P) » ولم يظهر بركلى شيئاً
من الحرص أو المبالاة باحتمال أن « تكون الارادة الأخرى أو الروح

الأخرى ، التي أحدثت جميع أفكارنا اللاإرادية او مدركاتنا كائنات آخر مثله هو بالذات (أى شخص آخر) لأن أحدا لن يقبل مثل هذا الرأى قبولاً جاداً ، ومن ثم فإذا وجب وجود علة لمدركاتى ، فليس هناك غير مرشح واحد لذلك : انه الله .

قد يعترض على ذلك بأن ما يقال عن أن المادة هي التي أحدثت هذه المدركات يحمل شيئاً من التعسف ، تماماً مثل القول بأن المادة هي التي أحدثتها ، لأننا لا نعرف قط تجربة تثبت لنا قيام الله بأحداث مدركاتنا . غير أن لدى بركلى اجابة على هذا الاعتراض ، لأنه يلاحظ أن لدينا علماً بتجربة الكائنات الروحية التي تحدث الأفكار ، يعنى أنفسنا ، عندما نتخيل أشياء شتى تبعاً لمشيئتنا . فإذا أدركنا أنه بمقدورنا كائنات روحية أن نحدث الأفكار فى أنفسنا ، فإن هذا سيساعدنا على أى حال للاستناد الى أساس ما فى التجربة يبرر تصورنا وجود كائن روحى آخر يحدث الأفكار بداخلنا .

وهكذا يستنبط بركلى برهانه على الوجه الآتى : ان المرة الوحيدة التي حصلنا فيها على تجربة تؤيد قيامنا بدور علة أفكارنا هي الحالة التي تكون فيها علتها داخل أنفسنا . فالكائن الفعال الوحيد الذي لدينا تجربة خاصة به هو أنفسنا ، ومن ثم فعندما يتطلب الأمر تحديد علة لتلك الأفكار من بين أفكارنا التي لم تكن نحن علتها ، سيكون النوع الأوحى للكينونة الذي نثق - استدلالاً - بفضل التجربة ، بأنه علتها هو أى كائن آخر مماثل لنا ، أى كائن روحى آخر . وهل هناك ياترى كائن آخر تنطبق عليه هذه الأوصاف غير الله ؟ وإذا سلمنا بالنزعة اللامادية عند بركلى ، أو حتى اذا سلمنا بإمكان وجود ذلك النوع من المادة الذي لم يستبعده بالمعنى الدقيق للكلمة ، وإذا سلمنا بوجود وجود علة ما لمدركاتنا ، فإن هذه الحجة تعد قوية فعلاً .

وفى نظر بركلى ، ليست هذه الوظيفة الهامة هي الوحيدة التي يؤديها الله ، لأنه يساعده أيضاً على اضعاف جانب من المعقولية على أحد معتقداتنا الأساسية الخاصة بوجود الأشياء ، يعنى اثبات وجود الأشياء حتى عندما لا نكون نحن أنفسنا فى حالة ادراك لها ، وإثبات أنها كانت موجودة قبل وجود أية كائنات مماثلة لنا ، وأنها ستستمر فى الوجود حتى اذا توقفتنا نحن أنفسنا عن الوجود . وليس بركلى على استعداد على الاطلاق لقبول الفكرة البادية الحماقة التي ترى أن الأفكار دائمة

التألق داخل الوجود. وخارجه ، مثلما أدركناها لأول مرة ، وإنها ستتوقف عن ذلك ، ثم تعاود تألقها مرة أخرى . ويسلم بركلى بأن استمرارية الوجود من بين المقومات الأساسية لتصورنا لما ينبغي أن يتوافر للشيء لكي يوجد حقا . وينجح بركلى في ضمان هذا العنصر القائم في تصورنا العادية بإرجاع ذلك الى الله .

قصارى القول فعندما يتعلق الأمر بالأشياء ، فإن القول بكونيتها يعني امكان ادراكها ليس من قبل البشر وحدهم ، وليس من قبلنا جميعا فحسب ، إذ بالاستطاعة القول بأن الأشياء كائنة حتى اذا لم نقم نحن بادراكها ، لأنه حتى عندما لا يقوم أحدنا بادراكها ، فإنها ستستمر تدرك بوساطة « الله » . إنها في عقل الله حتى وإن لم تكن قد دخلت عقولنا بعد ، أو لم تعد داخل عقولنا . وعلى هذا النحو يتجنب بركلى الاعتقاد بأن الأشياء دائمة الدخول والخروج من الوجود ، ويتجنب أيضا افتراض الوجود المستقل للأشياء المادية ، والتسليم بأن للأفكار القدرة على الاستمرار في الوجود حتى اذا لم يوجد من يدركها ، أما كيف عرف أن الأشياء موجودة بصفة مستمرة فمسألة أشبه بالاشكال . إذ لا يخفى أنه لا يعرف أنها موجودة كذلك ، اعتمادا على التجربة ، كما أنه لم يعتمد على وجود الله لاثباتها ، والحق أنه ليس بمقدوره أن يفعل ذلك ، كما سيرى . غير أن بركلى مقتنع تماما بذلك مثلنا جميعا . وعندما ضم الله الى قائمة القائمين بالادراك فإنه أفلح في تجنب الابتعاد عن هذا الاعتقاد . ولكن ما الذى سيتبقى لنا اذا قبلنا حججه النقدية ضد المذهب المادى ، ولكننا إسقطنا الله من الصورة ؟ أنها مشكلة محيرة تدعو الى الكدر حقا .

العقل والله :

لنلاحظ في القسم الأول من هذا الفصل كيف أنكر بركلى أن يكون لدينا أية أفكار عن أنفسنا ، أو أن بمقدورنا الحصول عليها أو على أية أفكار عن أى كائن روحى بالمعنى الذى اعتاد استعماله للدلالة على مصطلح « الفكرة » . ونحن لا ندرك الكائنات الروحية - لا عندما تكون أنفسنا ، أو أية نفوس أخرى - اعتمادا على أية حاسة من حواسنا ، ومن ثم فليس لدينا أية فكرة عن هذه الكيانات . بيد أن بركلى لا يستخلص من ذلك افتقار تصور الكائن الروحى الى المعنى مثلما حدث في نظريته الى تصور المادة . ومن ثم فأننا نراه يسوق فيلوتوس الى القول فى كتاب المحاورات :

« انى أعرف ما الذى أعنيه عندما أؤكد وجود جوهر روحى أو دعامة للأفكار » (D : ٣٠٤) • ولقد سبق للوك أن ذكر أن تصورى الجوهر الروحى والجوهر المادى يرتفعان معا أو يسقطان معا ، لأننا لا ندرك أيهما ادراكا حسيًا ، ولأننا نتصورهما تصورًا شاملاً • وبدلاً من أن يرفض لوك المصطلحين لهذا السبب ، فإنه قبلهما عندما لم يدر ما الذى سيكون بمقدورنا أن نفعله بدونهما • أما بركلى فيعتقد أن باستطاعتنا أن نمضى قدماً على خير وجه بغير تصور الجوهر المادى ، ولكن الأمر ليس كذلك بغير تصور الجوهر الروحى ، لأنه يفترض أيضاً ضرورة وجود جوهر ما تستند الأفكار عليه ، أى كيان ما تدرك الأنكار من خلاله • وينكر بركلى خلو تصور الجوهر الروحى خلواً تاماً من المعنى ، لأنه قادر على الإفصاح عما يعنيه به • انه يعنى عنده : « ما يفكر ويريد ويدرك » (D : ١٣٨) •

ويقول فى هذا الشأن : ان الروح كيان فعال يستند وجوده لا على كونه يدرك فحسب ، وإنما أيضاً على قيامه بالادراك والتفكير » (D : : ١٣٩)

وإذا صح أن لدينا نوعاً ما من التصور الحافل بالمعنى عن أنفسنا ككائنات روحية ، فليس هناك ما يحول أيضاً دون حصولنا على تصور حافل بالمعنى عن الله كذلك على شريطة أن يدرك بالمثل ككائن روحى (على غرار نظرتنا التقليدية إليه) • ويتمثل بيان بركلى عن كيفية حصولنا على تصور الله أساساً هو وبيان لوك • إذ يقول (فيلونوس) :

« واتباعاً لقدر كبير من المعقولة ، يصح القول بأن نفسى هى التى زودتنى بفكرة ، يعنى صورة الله أو ما يشبهه ، حتى وأن لم تتصف بالاستيفاء الى حد كبير ، لأن كل ما لدى من تصور عن الله مكتسب عن طريق تأمل نفسى ، بعد تعظيم قدراتها وإزالة ما علق بها من نقائص » (D : ٣٠٢)

بمقدورنا أن نعترف بقدر كبير من الفضل لبركلى فى هذا الشأن • فإذا كان تصور الكائن الروحى حافلاً بالمعنى فى حالتنا ، فإن تصور الله الذى يتحقق بهذه الطريقة يمكن أن يجرى مفعماً بالمعنى أيضاً • فإذا كان التحدث عن النفس بالطريقة التى اتبعها أمراً حافلاً بالمعنى ، فإن التحدث عن الله على نحو ما فعل سيكون حافلاً بالمعنى أيضاً ، وإن كان هذا لن يتحقق إلا إذا كان التحدث عن النفس مثلما فعل أمراً بعيداً عن اللغو ،

وإذا أمكن تصور الله على نحو مماثل بالفعل بطبيعة الحال ، فإن اسبينوزا ما كان ليرضى عن هذا النوع من تصور الله . إذ كان هذا النوع من التصور - على وجه الدقة - هو ما هاجمه في ملحق الكتاب الأول من « الأخلاق » . ولكن بركلى يرى أن تصور الله لن يكون حافلا بالمعنى إلا إذا تصور الله على هذا النحو . ولربما نظر بركلى الى تصور الله الذى اتبعه اسبينوزا على أنه لغو ، وربما اعتبر نظريته الى المادة لغوا أيضا .

غير أن تفسير تصور الله الذى ذهب اليه بركلى شىء ، ومعرفة أن هناك كائنا يتجاوز هو وهذا الوصف شىء آخر ، ويعتقد بركلى أنه بالإمكان إثبات وجود مثل هذا الكائن ، وإن كانت حجته التى أوردها عن وجود الله لم تتبع صورة البرهان الأونطولوجى (الدليل الوجودى) ، ولم تتماثل أيضا والبرهان الكوزمولوجى فى صورتيه اللتين قدمهما لايبنتن ولك . هذا يعنى أنه لم يستند فى حجته على القول بأن وجود الله يفترض سبق وجود العالم ، أو أن وجود الله يتطلب سبق افتراض وجود كائن مفكر ومدرك . والواقع أنه عرض برهانين ، جاء الأول فى كتاب المبادئ ، وظهر الثانى فى كتاب المحاورات . وتشابه البرهان الذى قدمه فى كتاب المبادئ ونفس البرهان الكوزمولوجى ، وإنما فى صيغة مختلفة : إذ يقول :

« ليس هناك ما هو أشد وضوحا لأى انسان قادر على القيام بأقل قدر من التعامل من وجود الله أو وجود الروح القابضة فى عقولنا بصورة حميمة مولدة فيها جميع أنواع الأفكار أو الأحاسيس التى لا تكف عن التأثير فىنا » (D : ١٤٩) .

والسبب الذى دفعه الى نسبة الموضوع الى هذه المعرفة هو تسليمه بأن ما لدينا من مدركات لم نحدثها باختيارنا لابد أن يكون لها علة ما خارج أنفسنا . ولا يصح أن تنسب أغلب هذه المدركات على نحو مستصوب الى افعال الكائنات البشرية الأخرى . ولما كانت هذه العلة لا يمكن أن تكون جوهرًا ماديًا له وجود مستقل ، لذا يتعين أن تكون نوعًا آخر من الكيان الروحى ، ومن ثم رأيناها يكتب قائلا :

« من الواضح للكافة أن تلك الأشياء التى تسمى بمنجزات الطبيعة، يعنى الجانب الأعظم من الأفكار والأحاسيس التى ندركها ليست من صنعنا ، ولا يجوز القول بأنها اعتمدت على ارادات البشر . ومن هنا يجب أن تنسب علتها الى روح أخرى ، لأنه من غير المقبول القول أنها قادرة على الصمود والبقاء اعتمادا على نفسها » . (D : ١٤٦)

ويرى بركلى أن هذا الكلام كاف لإثبات وجود الله على نحو ما ،
وإن كان سيظل هناك أشكال ينصب على هل تدعم الأدلة المنتزعة من
مدرجاتنا النتيجة التي ترى أن هذا الاله يتمتع بالصفات التي تنسب تقليديا
لله . على أننى فيما يتعلق بالحاضر ساكتفى بملاحظة أن هذا البرهان
يعتمد على صحة مقدمتين : الأولى - أن لمدرجاتنا علة تعلو على هذه
المدرجات وعلى عقولنا معا . الثانية : لا يمكن أن تكون هذه العلة نوعا
ما من الجواهر المادى ذى الوجود المستقل .

ويجىء البرهان الذى يذكره بركلى فى كتاب المحاورات مختلفا
نوعا . ويعد من أغرب البراهين التى ذكرت لإثبات وجود الله فى تاريخ
الفلسفة الحديثة (والبرهان الآخر الذى ربما نافسه فى هذا المضمار
هو البرهان الذى أتى به كانط) . وفى هذا البرهان لم تكن الواقعة التى
يستند إليها بركلى فى افتراضه المسبق بوجود الله هى الحدوث اللارادى
للمدرجات فى عقلى ، ولكنها كانت بالأحرى وجود أشياء مستقلة عن
عقلى وعن عقول جميع البشر ، والتى رغم ذلك لا يمكن أن يقال أنها موجودة
إلا بفضل ادراك عقل ما لها . ويقول فيلونوس فى كتاب المحاورات ما
يأتى مما أثار دهشة هيلاس :

« يعتقد الناس بوجه عام أن جميع الأشياء تعرف أو تدرك بواسطة
الله لأنهم يعتقدون فى وجود الله . بينما أنا من ناحية أخرى استنتج بصفة
مباشرة وبالضرورة وجود الله استنادا الى وجوب ادراكه لجميع الأشياء
الحسية » (D : ٢٧٦) .

ويعتقد هيلاس أنه قد أتى باعتراض ناسف لاعتقاد فيلونوس عند
يقول لكى تتصف الأشياء « بالكينونة ، فإنها لابد أن تدرك » ، يعنى أن
جانبا مما نعنیه عندما نتحدث عن وجود شيء ما بالفعل لن يكون موجودا
عندما لا يوجد من يقوم بإدراكه ، ولأن انكار وجود الأشياء عندما
لا ندركها سيكون سخفا ومحالا . غير أن فيلونوس يرد بالاتفاق معه اتفاقا
تاما . ويستند قبوله لهذه النقطة على أن الأشياء الحقيقية (باعتبارها
مقابلة للأشياء المتخيلة) موجودة عندما لا نكون قائمين بإدراكها .
بالإضافة الى اصراره على القول بأنه اتباعا لمبدأ : « أن كينونة الشيء
تعادل ادراكه » فإنه اتجه الى القبول بالنتيجة التى ترى ضرورة وجود كائن
روحى ما غيرنا نحن أنفسنا يدرك الأشياء حتى عندما لا ندركها ، ومن
ثم ينسب اليه وجودها المستمر ، يعنى الله . ويقول هيلاس : « افترض

انك قد هلكت ، اليس بمقدورك أن تتصور استمرار الأشياء التي تدرك بالحس في البقاء ؟ ، ويجيب فيلونوس قائلا :

« بمقدورى ذلك ، ولكن في هذه الحالة فانها ستستمر في البقاء داخل عقل آخر ، فمن الواضح أن (الأشياء الحسية) لها وجود خارج عقلى ، ومن ثم فلا بد من وجود عقل آخر تكون موجودة فيه خلال الفواصل الزمنية التي تتخلل فترات ادراكى لها ، مثلما كان يحدث بالمثل قبل مولدى ، وما قد يحدث بعد هلاكى المفترض . ولما كان الشيء نفسه يصح عن جميع الأرواح المخلوقة الفانية ، لذا من الضرورى أن يتبع ذلك وجود عقل أبدي حاضِر على الدوام ، يعرف كل الأشياء ، ويحيط بها »
(٣٠٠ . D)

وليس هذا البرهان من بين صور البرهان الكوزمولوجى لأنه لم يتضمن فى حجته القول بضرورة وجود الله كفرض مسبق حتى يقوم بدور علة شىء ما نعرف من التجربة أنه موجود بالعالم المادى أو حتى أنفسنا أو مدركاتنا . انه برهان لا نعرف ماذا نسميه ! وياله من برهان عجيب . ولربما بداسليما منطقيا لو كانت مقدماته صحيحة ، ولكن مقدماته قد احتوت على الآتى : أولا « لكى تكون الأشياء كائنة يجب أن تقبل الادراك ثانيا : للأشياء وجود مستمر ومستقل عن ادراكنا لها » .

ولنسلم بالمقدمة الأولى بالنسبة لدواعى الحاضر على أقل تقدير ، أما المقدمة الثانية ، فانها مصدر العجب . انها تتفق والمفهومية الدارجة common sense ، وتعبّر عن جانب مما نعينه عندما نتحدث عن وجود الأشياء . ولكن الرايين على السواء لا يثبتان صحة هذه المقدمة . ولن تثبت صحتها أيضا اذا استندنا الى كونى لست الذى يحدث مدركاته الحسية تبعا لأحد الأفعال الارادية . فماهو اذن المبرر الذى استحثت بركلى الى افتراض صحة هذه المقدمة ؟ وبغير أن نتعثر فى نظريته الخاصة بالمعرفة ، ربما بدا بالاستطاعة اثبات صحة هذه المقدمة اما بالرجوع الى التجربة ، أو بالاعتماد على العقل . ولكن لو كان ذلك كذلك فانها ان تكون حقيقة مثبتة فى نظره ، ولكنها ستكون بالأحرى مجرد اعتقاد أو افتراض لا يستطاع الاهتداء الى مبرر تجريبي أو عقلانى له . غير أن البرهان الذى يعتمد فى احدى مقدماته على اعتقاد لا يقبل التبرير لا يعد برهانا على الاطلاق . وهكذا فرغم ما يتصف به الاتجاه الذى يتبعه بركلى فى فكره من نواحى مثيرة للاهتمام ، الا أنه لا يعرض لنا برهانا صحيحا - على ما يبدو - عن وجود الله .

ولكن وحتى إذا صحت عدم صلاحية البرهان الأنف ذكره ، فإن هناك برهانا آخر جاء فى كتاب المبادئ • ولا يرتكن هذا البرهان على نفس الافتراض الذى لا يقبل التبرير ، ومن ثم فيحق لنا أن نتساءل : إذا افترض أن هذا البرهان يثبت وجود كائن روحى آخر غيرنا عن أنفسنا ، ويوصف بأنه علة مدركاتنا الحسية ، فما الذى يمكن أن يقال عن طبيعة هذا الكائن الروحى ؟ فهل هناك تناظر بين طبيعته – كما ظهر من التجربة – وطبيعة الله كما تتصور تقليديا ؟ • أن طبيعته لابد أن تكون كيانا روحيا ، ارتكانا الى ما ذكر فى حجة سابقة ، ولكن من أى نوع سيكون هذا الكيان الروحى ؟ •• وتجيء اجابة بركلى عن هذا السؤال شديدة التماثل هى واجابته فى كتابى « المبادئ » و « المحاورات » • اذ يقول :

« لو أننا تمعنا فى الانتظام المستمر الذى يتكشف فى النظام الذى تتبعه الأشياء الطبيعية ، وطريقة تعاقبها ، وما تتميز به فى أعظم جوانبها وأدناها على السواء ، والدقة المذهلة فى تخطيط منمنمات الخليفة ، بالإضافة الى تناغم الكون فى جملة وانسجامه •• أقول •• لو تأملنا فى جميع هذه الجوانب ، وانتبهنا فى الوقت نفسه الى معنى صفات الواحدية والأبدية والحكمة اللامتناهية والخير والكمال ، ومدلول هذه الصفات ، فأننا سندرك بلا تردد أنها تنتمى الى الروح محل البحث » .
(D ١٤٦ •)

ومجمل القول فإن بركلى يستنتج تمشيا وما أصبح يدعى البرهان الذى يرد الى التصميم ، أى البرهان الذى يستند الى تصميم أو مخطط تجربتنا ونظامها وجمالها ، يستنتج أن الكائن الروحى الذى يفترض أنه علة الأشياء التى ندركها يتصف بجميع تلك الصفات التى حملت تقليديا على فكرة الله ، ومن ثم فانه يقول فى معرض كلامه عن الله :

« لم أقصد القول بأن للأشياء علة غامضة عامة فى غير مقدورنا تصورها • ولكنى أقصد الله بالمعنى الدقيق الصحيح للكلمة • انه موجود وكائن ويتمتع بصفة الروحانية والحضور الدائم والعلم الكامل واللاتناهى فى القدرة والخير ، وتتمتع هذه العلة بنفس الوضوح الذى تتصف به الموجودات الحسية ، والتى لا مبرر للشك فيها مثلما لا رتاب فى صحة وجودنا » (D : ٣٣٤) •

ومن الجدير بالتنويه أن بركلى لم يعتمد على البرهان الذى يثبت وجود الله استنادا الى التصميم ، مثلما فعل بعض الفلاسفة • والأرجح

هو أنه أثبت أولا وجود الكائن الروحي (اللاانسان) باتباع صورة من البرهان الكوزمولوجي . واستند ثانيا في برهانه على استقلال الأشياء الحسية واستمرارها في البقاء . وبعد أن اتبع هذا البرهان لهذه الغاية فلعله يبدو غريبا أن نلاحظه يقول بعد ذلك :

« الله كائن على يتمتع بالكمال بلا حدود . فلا غرو إذا عجزت الأرواح الفانية عن فهم طبيعته ، وإذا توقعنا أن لا تتوافر للانسان تصورات دقيقة عن الاله وصفاته واساليب تعامله » (D : ٣٣١)

وهكذا يتضح أن بركلي يستند في فكرته على عدم قدرتنا الاهتداء الى فهم دقيق وكاف لطبيعة الله ولختلف صفاته . وأقصى ما بمقدورنا الحصول عليه هو الفكرة التقريبية العامة ، ولعلها تكفى لتزويدنا بفكرة حسنة عما يشبهه . ولما كان لدى هيوم قدر كبير مما يمكن أن يقال عما بوسعنا وما ليس بوسعنا أن نستخلصه من مثل هذا البرهان المعتمد على التصميم لذا فأننى لن أسهب في الكلام عن برهان بركلي ، وسأكتفى بطرح سؤالين :

أولا : هل تتيح الأدلة المستقاة من تجربتنا قيامنا باستدلال الصفات التي استخلصها بركلي ؟

ثانيا : لو صح ذلك ، هل هناك ما يبرر ما حدث من تجاوز والقول كما فعل في الفقرة السابق ذكرها بأن الله كائن على يتمتع بكمال بلا حدود ، وأن الأرواح الفانية غير قادرة على فهم طبيعته لهذا السبب ؟

لقد سبق أن أشرت استنادا الى اعتراف بركلي نفسه بأن المعانى المفعمة التي يحتويها تصور الله قد اعتمدت على مافى تصور الجواهر الروحي من فحوى حافل بالمعنى بناء على طريقة نظرنا لهذا التصور . غير أن الوقت قد حان - في أغلب الظن - للتعامل حول : هل ارتكن بركلي الى أى مبرر لاعتقاده بأن تصور الجواهر الروحي حافل بالمعنى حتى في حالتنا . فلو صح الافتراض بأننا لا ندرك بصفة مباشرة أى شيء يناظر المصطلحات المجردة ، ويناظر « الجواهر المادية » ، وإذا اعتبرنا أن هذا القول يتضمن الاعتراف بأننا عندما نتحدث عن هذه الأشياء فأننا لا نعنى شيئا ، وأنه ليس من حقنا حتى أن نقيم فروضا عن احتمال وجود أشياء بالفعل مناظرة لها ، آنئذ سيصعب تبرير لماذا تستثنى حالة الجواهر الروحي أو الروح أو النفس من هذه القاعدة ، بعد أن رأينا بركلي يسلم بأننا لا ندرك هذه الأشياء إدراكا مباشرا .

ان المبرر الذى يذكره بركلى لاستعمال هذه التعابير هو شعوره بأنه يعرف ما يعنيه بها . وكان التبرير الذى ذكره لافتراض وجود شيء واحد - على أقل تقدير - ينطبق عليه مصطلح الجوهر الروحى (يعنى نفسه) هو أنه لا يستطيع تصور حدوث الإدراك والأفعال الارادية والأفكار دون وجود كائن أو ذات - أى جوهر روحى ما - ستصدر منها هذه الأفعال . غير أن اسبينوزا ولوك كان بوسعهما القول بأنهما يعرفان ما يعنيان عندما استعمالا مصطلحي « الجوهر » و « الجوهر الروحى » أيضا . وبينما يعد المبرر الذى جاء به لاستنتاج وجود روح واحدة من هذا القبيل - على أقل تقدير - مقنعا فى أغلب الظن ، الا أن هذا المبرر لم يكن مؤيدا بالمبادئ التجريبية الصارمة التى نادى بها .

وباختصار ، ولما كان ليس ثمة ما يبرر استثناء حالة الروح من الحالات الأخرى ، والنظر اليها نظرة مختلفة ، فانه سيبدو من المهم - لو أردنا عدم الوقوع فى تناقض - اما أن ينظر الى « الروح » نفس النظرة التى نظر بها بركلى الى المادة ، أو يعلن بركلى عن تخليه عن معياره التجريبى ومراعاته الدقيقة له ، وعندما يحدث ذلك سيفتح الباب على مصراعيه مرة أخرى أمام الأفكار المجردة ، والجوهر المادى المستقل فى وجوده ، لعل أفضل مثل ينطبق على فيلسوفنا هو « عين فى الجنة وعين فى النار » . ولكن ليس واضحا كيف سيجمع بين هاتين النظريتين المتناقضتين دون تناقض مع نفسه . وربما تساءلنا : وهل هناك ما يستلزم توافقه مع نفسه ؟ ولكى يجاب عن هذا السؤال يلاحظ أولا : ان التناقض الذاتى سيعنى اتباع موقف لاعقلانى ، واتباع اللاعقلانية يعنى التوقف عن التفلسف .

ثانيا : اذا ارتضى أحد أى لا توافق فى سبيل الاهتداء الى ما يرغب من نتائج ، فهل هناك ما يحول دون قيام شخص آخر يتوق الى بلوغ نتائج مختلفة الى الاقتداء به فيما فعل ؟

ولكن فلنسلم أنه من الأمور الحافلة بالمعنى الاعتراف بوجود « نفس » - مثل نفسى - هى التى تقوم بدور فعال فى مدركاتى وأفعالى الارادية وأفكارى ، فما هى طبيعتها ؟ يرد بركلى على هذا السؤال : « من هى نفسى هذه ، وما الذى أقصده بمصطلح (أنا) هو بالذات ما يعنيه مصطلح روح أو الجوهر الروحى . ان الروح أو النفس عبارة عن كائن فعال يعتمد وجوده لا على كونه يدرك (يفتح الرءاء) حسيا ، وإنما على قيامه بإدراك الأفكار والتفكير والأفعال الارادية (١٣٩ : D)

وبسبارة أخرى فليست هناك هوية بينى وبين الأفكار التى أحصل عليها عن طريق الإدراك ، كلها أو بعضها . والأصح هو اننى أنا من لديه هذه الأفكار ، وليس لديه ما هو غيرها . وبمعنى آخر ، ليس لدى طبيعة ثنائية تضم روحا وجسما ، لأن الأرجح هو تفرد طبيعتى الروحية . وإذا استطاعت مقولتنا « الروح » و « الفكرة » استيعاب الواقع برمته ، فإن ما أدعوه جسمى لن يزيد عن كونه مجموعة من الأفكار عندى ، وما يتجاوز هذه المجموعة من الأفكار لا يعد « أنا » .

ومن هنا يكون بركلى قد تغلب على جميع المشكلات التى تقلقه - كما يظن - والتى بدت عسيرة فى نظر أنصار المذهب الثنائى . فلا وجود لجسم متمايز عن العقل ، ولم تعد هناك مشكلة كيفية إمكان تفاعلها ، وكيفية الجمع بينهما . وليست نظريته من النظريات ذات الوجهين ، كما كان الحال عند أسبينوزا ، ومن ثم فإنه لم يعد يواجه مشكلة كيف يتوافق لنفس الجوهر الواحد مظهران مختلفان : أحدهما الامتداد والآخر الفكر . فانا كائن روحى ليس الا ، ولست كائنا أحد جانبيه أو مظهره مادى والآخر روحى ، غير أن بركلى يرى أنه لا يتبع ذلك وصفى « بالروح البحتة » ، بنفس المعنى الذى يوصف به الله بأنه « روح بحتة » . وعندما يستعمل بركلى لفظة تبدو أقرب الى اللغة الدارجة ولغة أنصار المذهب الثنائى فإنه يقول :

« نحن مقيدون بالجسم . وهذا موضع اختلافنا عن الله ، يعنى هناك ارتباط بين مدركاتنا وحركات أجسامنا . ونحن نتأثر - تبعاً لقوانين طبيعتنا - بأى تحول يطرأ على الأجزاء العصبية من أجسامنا الحساسة » (D : ٣١٣)

ولكنه يردف شارحا موقفه فيقول : ان هذا الاعتراف لا يجعله من أتباع المذهب الثنائى ، لأن هذه الحالة لا تقبل التفسير الا تبعا للنظرة اللامادية فحسب :

« اذا نظر الى جسمنا الحسى نظرة صحيحة سيبين أنه لا يزيد عن مركب مكون من كفيات أو أفكار ليس لها وجود متمايز ، وانها لا تزيد عن كونها مدركات لأحد العقول ، ومن هنا فإن ارتباط الاحساسات والحركات الجسمانية لا يعنى أكثر من التناظر فى ترتيب الطبيعة بين مجموعتين من الأفكار أو الأشياء التى تدرك ادراكا مباشرا » (D : ٣١٤)

وبعبارة أخرى ، فإن « تقييد وجودنا بأحد الأجسام » لا يعنى فى حالتنا ما هو أكثر من القول بأن مدركاتنا لما نسميه بالأشياء الخارجية مرتبطة بمجموعة أخرى من الأفكار التى لا ندركها عادة أو نلاحظها . أنها تلك المجموعة التى تلتئم سويا لتكون ذلك الشيء الذى نسميه جسماً ، أما فى حالة الله ، فإن الأمر ليس على هذا النحو . إن هذا التفسير يتوافق هو والموقف العام لبركلى ، ولا يصح وصفه بالتناقض أو الاضطراب . ففى الحق أنه الموقف الأوحى الذى كان باستطاعته أن يتخذ فى هذه المسألة على ضوء نظريته اللامادية .

وتترتب حجة بركلى عن خلود الروح أو النفس مطلقاً على نظريته لطبيعتها . إذ يقول : « إن العقل أو الروح أو النفس هو الشيء الذى لا يقبل القسمة أو الامتداد ، والذى يفكر ويعمل ويدرك . . . ولقد قلت لا يقبل القسمة لأنه غير ممتد ، ولا يقبل الامتداد لأن الأشياء الممتدة والتى تتشكل وتتحرك هى الأفكار . وما يدرك الأفكار لن يكون هو ذاته فكرة أو مشابها لفكرة » . . . (D : ٣٠١) .

« . . . وتبعاً لذلك . . . فإن الروح لا تقبل الفساد . . . وليس هناك ما هو أوضح من ملاحظة عدم تأثر هذا الجوهر البسيط غير المركب بالحركات والتغيرات والهزال والانحلال ، أى جميع العوامل التى تتعرض لها الأجسام الطبيعية فى كل آن . ومن هنا ندرك أن مثل هذا الكيان لا يتحمل من تأثير قوى الطبيعة . وبعبارة أخرى ، فإن روح الانسان خالدة بطبيعتها » (P : ١٤١) .

لا وجود لأى خطأ فى استدلال بركلى فى هذا المقام . ولو افترضت نتائجه الى الصحة سيكون مرد ذلك هو خطأ اعتقاده بعدم وجود جوهر مادى ممتد ومستقل عن أن عقل ، وأن العقل الانسائى شيء لا يقبل القسمة أو الامتداد ، ويقوم بالتفكير والفعل و « الإدراك » ، وأن الواقع برمته يتألف من الأرواح والأفكار التى تدركها فحسب .

وسانتهى هذا الفصل بتوجيه الانتباه الى قضية تبدو أنها تستثير مشكلة هامة لبركلى فى اطار نظراته العامة . والقضية تدور حول كيفية معرفتنا أن الله موجود ، أو اننى أنا نفسى موجود ، ولدى الطبيعة التى وصفها ، وأن هناك كائنات أخرى مثل نفسى ، موجودة أيضاً . أن هذه القضية تتبع قضية معرفتنا بوجود العقول الأخرى ، والتى استمرت موضع اهتمام الفلاسفة حتى اليوم ، وأما القول بأنه ليس من المستبعد أن تكون

هناك عقول أخرى فمسألة لا يصعب تصورهما على الإطلاق . ويقول بركلي :
 « ان لدى معرفة مباشرة بعقلي وأفكارى . واعتمادا على هذه المعرفة ،
 بوسعى ان أدرك ادراكا مباشرا امكان وجود الأرواح الأخرى والأفكار
 الأخرى » (٣٠٢ : D) . ولكن أنى لى أن أعرف أن هناك عقولا أو
 أرواحا أخرى مثلى أنا نفسى ؟ يعترف بركلي متوافقا مع نفسه بأن
 « الروح الانسانية أو الشخص ليست من الأشياء التى تدرك بواسطة
 الحس باعتبارها ليست فكرة » (١٤٨ : P) . ولما كان وجود العقول
 الأخرى لا يمكن اثباته اثباتا مباشرا اعتمادا على الإدراك ، لذا فان اثبات
 وجودها لن يتحقق (اذا صح ذلك) الا عن طريق الاستدلال . ويعتقد
 بركلي انه بالمستطاع اثبات ذلك اعتمادا على حجة أصبحت تعرف بحجة
 الماثلة analogy ويقول :

« من الواضح أننا لا نرى انسانا ما . لو قصدنا بكلمة انسان
 ذلك الكائن الذى يعيش ويتحرك ويدرك ويفكر مثلنا . وانما ما نراه
 لا يزيد عن مجموعة من الأفكار التى تدفعنا الى الاعتقاد بوجود مباد
 متمايز للفكر والحركة مماثل لما عندنا ، ومصاحبا لهذا الفكر والحركة ،
 رمثلا لهما » (١٤٨ : P) .

« انى أدرك جملة حركات وأفكارا تتغير وتتجمع ، تنبىء بصدورها
 عن مصادر فعالة مثلى وتصبح هذه الأشياء عند حدوثها . ومن هنا
 تتصف المعرفة التى أجصل عليها عن الأرواح الأخرى بلا مباشرتها تماما
 مثل معرفة أفكارى ، ولكنها تعتمد على تدخل أفكار عندى تعرفنى بوجود
 مصادر فاعلة أو أرواح متمايزة عنى كعلة لهذه الأفكار المصاحبة »
 (١٤٠ : P) .

وبعبارة أخرى ، فانى أعرف أن هناك كائنات روحية أخرى أو عقول
 مثل نفسى اعتمادا على ما يشبه الاستدلال الاستقرائى . فهناك مجموعة
 من الأفكار تتداعى هى وعقلي ، جاءت عن طريق الإدراك ، والتى ادعوها
 بجسمى وأفعاله . وعندما أدرك مجموعة مماثلة من الأفكار ، فأغلب
 الظن أننى سأستنتج من ذلك أن هناك عقلا مماثلا لعقلي فى الطبيعة ،
 وأنه بالمثل يتداعى هو وهذه المجموعة من الأفكار . ولنتوقف هنا هنيهة .
 فهذه الحجة تثير مشكلات ، حتى اذا عرفت مصحوبة بأرئطولوجيا
 (نظرية فى الوجود) تثبت وجود الجواهر المادية ، ومصحوبة أيضا
 بنظرية فى الإدراك تعتقد أننا ندرك هذه الجواهر ادراكا مباشرا . غير
 أن هناك مشكلات أقدم يثيرها اعتقاد بركلي بعدم امكان ادراك أى شىء

البينة ادراكا مباشرا خلاف « افكارى » ، وان الأشياء لا تزيد عن كونها تشكيلات لأفكار مختلفة داخل عقل أو آخر ، وان جسمى الحسى لا يزيد عن كونه مجموعة خاصة من الأفكار فى عقلى .

ولو سلطنا بهذه النقاط ، فانه من غير المتصور كيف سيتيسر لى الاهتداء الى أية معرفة بوجود العقول الأخرى . اذ قد يبدو أن ما يترتب على هذه الافتراضات هو وجود تماثل بيننا جميعا « ومونات » لا يبتز ، يعنى أننا سنكون جميعا معزولين كل منا عن الآخر على نحو بعيد القطر بلا نواقذ نستطيع من خلالها أن نشاهد أى شىء خارج عقولنا . فلن يكون بمقدورنا أن نشاهد الا افكارنا . وبينما تتصف بعض هذه الأفكار بأنها من الأفكار المركبة ، التى تشبه الفكرة المركبة التى ادعواها بجسمى الحسى ، فان هذا لا يؤيد نوع الاستنتاج الذى استخلصه بركلى . وعلى هذا فالظاهر أن هذه النظرات العامة لبركلى تستلزم نوعا من الأناة (أو وحدة الأنا) Solipsism الابستمولوجية ، أى الموقف الذى يدفعنى الى الظن بعدم قدرتى معرفة أى عقل آخر غير عقلى . ولكن بركلى يرفض استخلاص هذه النتيجة ، ولعله يشعر (بحق) بعدم مقبوليتها ، وأنها لو بدت نتيجة محتومة لأية مجموعة من المقدمات ، فان هذا سيثبت أن هناك خطأ ما بشأنها .

ومن العلاقات ذات الدلالة ان بركلى يقول فى احدى النقاط التى وردت فى كتاب المبادئ عن الله « انه وحده الذى .. يحقق الالتقاء بين الأرواح ، مما ييسر لها ادراك كل منها للأخرى » (P ١٤٧) . فالحاجة ماسة اذن لشيء من التدخل الالهى لتيسير معرفتنا وجود عقول أخرى الى جانب عقلنا ، اذا سلطنا بالنظرات العامة لبركلى . ولكن اللجوء الى الله فى هذه المسألة سيكون وسيلة متعارضة مع مذهب بركلى فى جملته . اذ كان المفروض أن يكون بمقدورنا تفسير معرفتنا لوجود العقول الأخرى - أو الأشخاص الآخرين - دون حاجة الى الالتجاء الى مثل هذا الاجراء الذى يدل على ضعف الحيلة . وتكفى حقيقة اضطراب بركلى لذلك لاثارة الشكوك الجادة فى موقفه العام ، حتى وأن اقتنعنا بالحجج التى أوردها لتأييد موقفه .

الفهرس

٩	مقدمة الكتاب
	الفصل الأول :
١٤	ديكارت
	الفصل الثاني :
٥٥	لايبنتز
	الفصل الثالث :
٨٤	اسبينوزا
	الفصل الرابع :
١٢٢	لوك
	الفصل الخامس :
١٦٥	بركلى

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٧٥١٢ / ١٩٩٧

I.S.B.N 977 - 01 - 5238 - 2

■ ريتشارد شاخت

هذا الكتاب الذى أعده العلامة ريتشارد شاخت، يعتبر إضافة جوهريّة للمكتبة العربية، لأنه يتناول سبعة من أبرز الفلاسفة فى الحقبة الحديثة من تاريخ الفلسفة، القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، والتي تعتبر ركيزة للقرون اللاحقة حتى تاريخنا المعاصر وهؤلاء الفلاسفة هم ديكارت، اسبينوزا، لايبنتز، لوك، بركلي، هيوم، كانط.

ويمثل الامام بأعمالهم أحد الأركان التي تركز عليها دراسة الفلسفة بما أحدثته من تأثير عميق للغاية على مسارها ومختلف قضاياها، بما طرحوه - فى إطار المناهج العلمية - من برامج وأهداف واجتهادات وآراء هامة عن أكثر الجوانب الأساسية فى مشكلاتها، وبما يجب عن كثير من التساؤلات والقارئ على السواء.

Bibliotheca Alexandrina



0397545

مكتبة الأسرة



بسرور مزمزى جنيه وريع
بمناسبة

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٧

مطابع
الهيئة المصرية العامة للكتاب